Alianza Universidad

James Noxon

La evolución de la filosofía de Hume

Versión española de
Carlos Solís

Alianza
Editorial

Título original
Hume's Philosophical Development

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2507-8
Depósito legal: M. 33.434-1987
Fotocomposición EFCA, S. A.
Dr. Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Indice

PARTE IV

Análisis filosófico y explicación psicológica

PARTE V

Creencias racionales y de otro tipo: nuevas bases para la discriminación

A Catherine Beattie

Prefacio

Es para mí un placer expresar mi agradecimiento a la Universidad McMaster por el apoyo que me ha prestado durante varios años, concediéndome «becas para la investigación en verano».

Este libro se ha publicado con ayuda de una subvención del *Humanities Research Council* del Canadá, empleando para ello fondos suministrados por el Consejo canadiense.

Estoy agradecido a mi amigo y colega el profesor Albert Shalom por el generoso interés que se ha tomado por mi trabajo, la fecunda discusión de algunos problemas y sus agudos comentarios a la primera redacción. También estoy en deuda con Mr. J. L. Mackie, del University College de Oxford, por sus valiosísimas críticas cuando preparaba la versión definitiva.

Me satisface reconocer aquí mis numerosas deudas académicas contraídas desde muy antiguo con Lela Noxon, cuya ayuda en el pasado excede con mucho los límites de los deberes maternales. Estoy igualmente agradecido a mi padre por haber tolerado con paciencia y buen humor muchos inconvenientes ocasionados por mi trabajo.

J. N.

McMaster University
Febrero, 1972

Abreviaturas

Para conveniencia del lector, las alusiones a las obras de Hume se ponen entre paréntesis inmediatamente después de las citas. Para ello se utilizan las abreviaturas explicadas en la tabla. Las referencias a otras obras, así como las citas suplementarias de Hume, vienen en nota a pie de página.*

T — *A Treatise of Human Nature,* ed. L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1888). (Las referencias a las páginas de los pasajes *citados* son del tipo (T 101), o bien (T xix) cuando se alude a la Introducción de Hume que está paginada mediante números romanos en minúscula. Cuando se *mencionan* temas, se remite al lector al libro, parte y sección mediante una nota del tipo (T I iii 14), que quiere decir, *Treatise,* libro I, parte III, sección 14)**.

A — *An Abstract of a Treatise of Human Nature,* eds. J. M. Keynes y Peter Sraffa (Cambridge University Press, Cambridge, 1938).

E_1 — *An Enquiry Concerning Human Understanding* ***

y

E_2 — *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* ****

en

E — *Enquiries...,* ed. L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 2.ª ed., 1902). («E» sin subíndice se emplea únicamente para hacer referencia a la «Introducción del editor».) (Ambos *Enquiries* de Hume están divididos en secciones, algunas de las cuales están divididas en partes. Además de las

* Cuando la cita pertenezca a una obra de Hume vertida al castellano, se citará entre corchetes —inmediatamente antes de cerrar el paréntesis de la referencia del original inglés— la página de la traducción castellana. Así, por ejemplo, donde Noxon escribe «(E_2 287)», nosotros escribiremos «(E_2 287 [trad., 155]); cuando se trate del *Treatise,* obra vertida al castellano en tres volúmenes, indicaremos con un número romano el volumen a que pertenece la página de la traducción. Así, donde Noxon escribe «(T 269)», nosotros escribiremos «(T 269 [I 414])». *(N. del T.)*

** *Tratado de la Naturaleza humana,* traducción castellana de Vicente Viqueira, Madrid, Calpe, 1923. [*N. del T.*]

*** *Investigación sobre el entendimiento humano,* traducción castellana de Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, 1939; 2.ª ed., 1945. [*N. del T.*]

**** *Investigación sobre la Moral,* traducción castellana de Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, Losada, 1945. [*N. del T.*]

referencias normales, por ejemplo (E_1 101), los temas se señalan con notas del tipo (E_1 VII ii), que significa primer *Enquiry*, sección VII, parte ii.)

G&G *David Hume: The Philosophical Works*, 4 vols., ed. T. H. Green y T. H. Grose (Londres, 1886). Es ésta la edición que se cita en todas las referencias a *Essays, Moral, Political, and Literary, A Dissertation on the Passions* y *The Natural History of Religion* *. (Los números romanos en mayúscula indican el volumen y los números arábigos la página.)

D *Dialogues Concerning Natural Religion* **, ed. Norman Kemp Smith (L. L. A. Bobbs-Merril, Nueva York, 2.ª ed., 1947).

H *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols. (John B. Alden, Nueva York, 1885). Parece que no hay una edición crítica moderna de la *History* de Hume y no he tenido acceso a su última edición revisada de 1778. Puesto que no me cabe esperar que muchos de mis lectores tengan una copia de la edición que tengo yo, me he limitado a aludir a los capítulos que en dicha edición están numerados correlativamente. (Duncan Forbes ha hecho recientemente una edición de la obra de Hume, *History of Great Britain, Volumen One, containing the reigns of James I and Charles I* (1754) (Penguin, Harmondsworth, 1970). Hay que dar la bienvenida a esta publicación, que es de esperar se amplíe en el futuro para dar cabida a la *History* completa de Hume.)

L *The Letters of David Hume*, 2 vols., ed. J. Y. T. Greig (Clarendon Press, Oxford, 1932). (Los números romanos en mayúscula indican el volumen y los números arábigos la página.)

* *Historia Natural de la Religión*, traducción castellana de Angel J. Cappelletti y Horacio López, Buenos Aires, Eudeba, 1966. [*N. del T.*]

** *Diálogos sobre Religión Natural*, traducción castellana de E. O'Gorman, México, 1942. [*N. del T.*]

Introducción

Los asombrosos éxitos de los filósofos naturales constituían un incentivo para los contemporáneos de David Hume, que se interesaban fundamentalmente por la psicología, la sociedad y la ciencia política. Los rápidos avances en el conocimiento del mundo físico dependían claramente del método científico, un tipo complejo de actividad intelectual que no era un resultado de la invención, sino un fruto de la evolución, no siendo aún plenamente comprendido incluso por quienes lo utilizaban con resultados brillantes. La perspectiva de adaptar dicho método al estudio de la naturaleza humana era tentadora. Había ya ejercido su atracción, cincuenta años antes, sobre Thomas Hobbes, una figura gigantesca cuya sombra se proyecta sobre la mayor parte del siglo XVIII. Se diría que la moral, la sociedad y la vida política podrían basarse en última instancia en una comprensión sólida y científica de la naturaleza humana. Lo que en el siglo XVIII parecía ser una gloriosa oportunidad, en el XX reaparece como una última ocasión desesperada. Quien quiera aprovechar dicha oportunidad podrá sacar del siglo XVIII algunas lecciones que han sido olvidadas y encontrará también que ciertas rutas que aún hoy siguen siendo transitadas no conducen a ningún sitio, como entonces se descubrió.

El optimismo dieciochesco no estaba justificado. Estaban fuera de lugar las esperanzas de que los métodos de la ciencia natural resolvieran los problemas humanos. Antes o después, la ciencia aplicada suministraría los medios de alcanzar casi cualquier fin que el hombre se propusiese, mas por lo que atañe a la cordura de las elecciones, la ciencia nunca dirá una sola palabra. La magnitud del fracaso en la realización del ideal dieciochesco de un orden social humano y racional es hoy patente en la paradoja gótica del poder que los hombres pueden crear pero no controlar. Pero, incluso en tiempos de Hume, iba haciéndose cada vez más evidente que el intento de introducir el método científico en cuestiones morales y religiosas erraba el tiro. Solo aceptando su inmunidad al tratamiento científico podría explicarse la persistencia de agrias controversias sin solución acerca de las motivaciones humanas, los fundamentos

del juicio y la obligación moral, las bases de la soberanía, los elementos de juicio que apoyan la creencia religiosa, etc. Cuando el lector pasa de la filosofía natural del siglo XVIII a la filosofía moral, penetra en un área de incertidumbre en la que casi cualquier ligero matiz de opinión se defiende con argumentos aproximadamente de igual plausibilidad. El torrente de folletos, escritos normalmente sin ningún afán de notoriedad o beneficio, sino de modo anónimo y muchas veces con riesgo de persecución legal, atestigua la sensibilidad de la época a estímulos corticales como una idea moral, un dogma religioso o una cuestión abstrusa relativa a la teoría estética o política. En la tierra de nadie de las creencias y los valores, las armas de mayor valor táctico eran las satíricas. Los polemistas podían ganar puestos mediante la parodia, llegando a conclusiones lógicas inesperadas. Un gran interés por cuestiones que no podían resolverse ni mediante la lógica ni mediante testimonios positivos creó las condiciones perfectas para engendrar cultivadores del género satírico. No es, pues, de extrañar que el problema relativo a los límites del entendimiento humano llegase a dominar las investigaciones filosóficas de un pensador tan decidido como David Hume.

El propósito del siguiente estudio es trazar el desarrollo del pensamiento de Hume en lo que atañe a dos problemas profundos íntimamente relacionados. Desde el primer momento, estaba igualmente interesado tanto por determinar los límites de validez del conocimiento y creencia humanos como en comprender las preferencias, relaciones e instituciones humanas. Empezó con el convencimiento de que la psicología experimental habría de suministrar una teoría sobre la naturaleza humana capaz de dar lugar a la derivación de soluciones para los problemas epistemológicos, estéticos, éticos y políticos. Las dificultades con que se encontró le exigieron un cambio de táctica que explica las diferencias fundamentales que median entre su filosofía primitiva y la de madurez. Tengo la intención de examinar en profundidad dichas dificultades, pues creo que, además de tener una importancia e interés intrínsecos, son la clave de la evolución del pensamiento de Hume.

Cuáles eran y cómo cambiaron los planes de Hume

Sección 1. *La ciencia del hombre*

Hume comenzó su *Treatise of Human Nature* a los veintitrés años, si bien hacía tres años había estado «emborronando unos cuantos cuadernos» (L. I, 16). Tras haber pasado tres años en Francia, en su primer «Intento de introducir el método experimental de razonar en cuestiones morales», volvió a Londres con la primera redacción de su libro. Después de dieciocho meses de revisión, publicó en 1739 los dos primeros volúmenes, *Del Entendimiento* y *De las Pasiones*. Al año siguiente publicó el tercero, *De la Moral*.

Es comprensible que los admiradores de Hume hayan sentido curiosidad por saber los motivos de que eligiera La Flèche, en Anjou, lugar en que Descartes había pasado los nueve años de su vida escolar, como escenario de su primera obra filosófica, la más ambiciosa de todas. La única carta de Hume desde La Flèche que se conserva, publicada hace quince años por Ernest Campbell Mossner [1], no suministra ningún apoyo a la suposición natural de que Hume se sintiese atraído por ese pueblo y su colegio de jesuitas debido a sus reminiscencias cartesianas. Mientras comenta los «Edificios y Jardines», Hume deja bien sentado que no tienen ningún interés en estudiar en dicho colegio ni en ningún otro. Recomienda La Flèche a su joven amigo debido a su emplazamiento tan agradable en la ribera del Loira, a su proximidad a «algunas de las más célebres localidades francesas», a la afabilidad de sus habitantes y a «la baratura de la vida». Ni siquiera menciona a Descartes, omisión descorazonadora que no hay que explicar con la conjetura implausible de que no sentía ningún interés por el gran escéptico galo. El débil e inconcluyente testimonio de esta única carta indica que Hume no fue a La Flèche de peregrinación. La filosofía que escribió allí sugiere con gran fuerza que se había sumado a la reacción crítica que ya había desplazado a Descartes en favor de Locke y Newton.

[1] «Hume at La Flèche, 1735: An Unpublished Letter», *Texas Studies in English*, 37 (1958), 30-3.

Al menos un comentador agudo[2] se ha percatado de la militancia anticartesiana del programa anunciado por Hume en la Introducción de su *Treatise*. También Descartes se había interesado por los fundamentos de la ciencia y había escrito esperanzadamente sobre la inclusión de la ética dentro del campo de la ciencia universal. No obstante, dichos fundamentos se derrumbaron a medida que los iba sondeando, por lo que Descartes terminó la primera fase escéptica de su obra en un estado de duda y desesperación que anticipa el talante de la conclusión del primer libro del *Treatise*. Mas Descartes, naturalmente, dio con un substrato rocoso sobre el que afirmar la certeza en su propia existencia como ser pensante. El escepticismo queda bloqueado por la proposición indubitable, «Cogito, ergo sum», y Descartes comenzó a edificar con absoluta confianza en la razón pura a partir de estos fundamentos lógicos inamovibles. Hume rechazará esta solución por considerarla una maniobra fraudulenta y, al concluir que el escepticismo «es una enfermedad que nunca se puede curar radicalmente» (T 218 [I 342]), ha de descubrir su propio remedio para tal desarreglo crónico a fin de proseguir con su construcción. La metafísica, que según Descartes enraizaba el árbol del conocimiento en la realidad, constaba de unos pocos principios, principios indubitables cuya fuerza racional era capaz de soportar el peso de todas las ramas del conocimiento humano. Hume deja de lado tranquilamente desde el principio el ideal cartesiano de certeza que habría de ser realizado mediante la pura objetividad del pensamiento lógico. El presupuesto de su intento de fundamentar las ciencias en la naturaleza humana es que todo conocimiento está humanamente condicionado. Frente a Descartes, no pretende vindicar el conocimiento científico, suministrar una garantía metafísica de su veracidad, sino examinar los fundamentos de la ciencia a fin de determinar «la fuerza y alcance del entendimiento humano» (T xix [I 13]). Los límites que él mismo se fijó ponen de manifiesto el escepticismo que sus rivales han encontrado siempre excesivamente restringido. No obstante, cuando los problemas implicados en su intento de introducir el método de la ciencia natural en el estudio de la naturaleza humana queden planteados en la Tercera Parte, entonces el *Treatise* aparecerá como una obra de un optimismo metodológico desmedido.

En 1739 Hume abrió los dos primeros volúmenes de su *Treatise* con una Advertencia acerca de las obras sobre moral, política y estética que vendrían a continuación, en caso de que tuviera éxito su primera empresa. '*El designio que me guía en la presente obra*', dice allí, '*se explica de*

[2] J. A. Passmore, *Hume's Intentions* (Cambridge, 1952), 12: «'La Filosofía —escribe Descartes— es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, su tronco la física y las ramas que salen del tronco, todas las demás ciencias.' Hume se propone mostrar que las raíces son la teoría de la naturaleza humana, no la metafísica, y el tronco las ciencias morales y no la física. Este es el sentido principal de su positivismo.»

un modo suficiente en la Introducción'. En dicha Introducción, Hume manifiesta su intento de establecer una ciencia empírica del hombre que sirva de fundamento —«el único fundamento sólido» (T xx [I 14])— tanto a las ciencias prácticas por las que se interesaba especialmente, *Lógica, Moral, Estética y Política,* como a las teóricas «que son objeto de pura curiosidad» (T xx [I 15]), *Matemáticas, Filosofía Natural y Religión Natural* (T xix [I 13]). Aparentemente, la propuesta de este programa es clara. Mas, tan pronto como se pretende obtener una visión clara de dicha ciencia del hombre, el texto aparentemente límpido se torna plagado de nubes. Hume no se detiene a la hora de subrayar su importancia, pero se muestra lamentablemente ambiguo cuando se trata de situarla dentro de su sistema. Su fracaso a la hora de presentar los detalles completos y precisos de la obra a realizar excusa algunos de los poco halagüeños errores que posee su «plan».

Hume nos dice que «la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las demás ciencias» (T xx [I 15]), que «incluso *las Matemáticas, la Filosofía Natural y la Religión Natural* dependen en parte de la ciencia del HOMBRE» (T xxi [I 13] y que «las ciencias que atañen más estrechamente a la vida humana» (T xx [I 15]) solo se pueden dominar tras disponer de la ciencia del hombre. Así pues, su propuesta de «un sistema completo de las ciencias, construido sobre bases casi enteramente nuevas» (T xx [I 15]) parece exigir previamente la ciencia del hombre a modo de cimientos sobre los que levantar inmediatamente las ciencias morales particulares, la lógica, la estética, la moral y la política, siguiendo luego «con más calma» las ciencias que poseen un interés fundamentalmente teórico. Con todo, se pueden encontrar sugerencias igualmente convincentes en el sentido de que la ciencia del hombre no consiste más que en las cuatro ciencias morales, en lugar de ser una ciencia fundamental e independiente que las respalde. «En estas cuatro ciencias», anuncia Hume, «de *la Lógica, la Moral* y *la Política* está comprendido casi todo lo que nos interesa conocer» (T xx [I 14]) y, añade media página más adelante, «No hay cuestión importante cuya decisión no se halle comprendida en la ciencia del hombre...» En el *Abstract* del *Treatise,* publicado anónimamente, Hume enuncia que «se puede afirmar con seguridad que casi todas las ciencias están incluidas en la ciencia de la naturaleza humana», lo cual parece confirmar esta sugerencia. Pero la desbarata inmediatamente en la cláusula subordinada «y dependen de ella» (A 7). A continuación, cita al pie de la letra las especificaciones del objeto de las cuatro ciencias morales tal como aparecían en el *Treatise:* «*El único fin de la* lógica *es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas;* la moral *y* la estética *se aplican a nuestros gustos y sentimientos y* la política, *a los hombres er cuanto están unidos en sociedad, dependiendo unos de otros*» (A 7).

¿Cómo es posible que estas ciencias estén incluidas en la ciencia

del hombre (o «ciencia de la naturaleza humana», pues utiliza ambas expresiones como sinónimos) y a la vez dependan de ella? Se puede resolver la paradoja suponiendo que Hume utiliza con ambigüedad la expresión «ciencia del hombre» o «ciencia de la naturaleza humana», refiriéndose unas veces a todo el conjunto de las ciencias morales y otras, a un miembro del conjunto del que dependen los demás. La lógica tiene el derecho inalienable a ocupar este puesto, ya que su «fin», tal como se ha definido, coincide con el que se ha especificado para la «ciencia del HOMBRE»; a saber, «explicar la naturaleza de las ideas que utilizamos, así como las operaciones que realizamos en los razonamientos» (T xix [I 14])[3].

En la Advertencia a los Libros I y II del *Treatise*, Hume explica que «*Los problemas del* entendimiento *y las* pasiones *constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos...*» Esta consideración sugiere que su teoría de las pasiones —psicología— ha de ponerse en pie de igualdad con la lógica —la teoría del entedimiento— en la tarea de consolidar los fundamentos de las ciencias morales. No me cabe la menor duda de que esta función de la psicología que acabo de sugerir es acorde con las intenciones de Hume, a pesar de la negligente omisión de la teoría de las pasiones en la lista de temas morales. Algunos meses más tarde fue aún más lejos, al advertir que su psicología era fundamental para los trabajos venideros. En el *Abstract,* refiriéndose al Libro I, en primer lugar y, luego, al II, dice: «El autor ha dado por concluido lo que respecta a la lógica y ha puesto el fundamento de las otras partes en este tratamiento de las pasiones» (A 7).

Las relaciones que median entre las teorías de Hume acerca del entendimiento y las pasiones son complicadas. Son colaterales en cuanto explicaciones empíricas de los fenómenos mentales y emocionales respectivamente. Hume pretende que la «lógica» del Libro I englobe dentro de los principios asociacionistas las explicaciones psicológicas de la imaginación, la memoria, la inferencia inductiva, la generalización, el juicio, la creencia y demás procesos similares. La psicología del Libro II, su «anatomía precisa de la naturaleza humana» (T 263 [I 406]), pretende explicar con idénticas bases el orgullo y la humildad, el amor y el odio, la envidia, la benevolencia, la malicia, la simpatía y las demás pasiones. Así pues, los dos primeros libros del *Treatise* suministran

[3] Habría que señalar, en apoyo de mi punto de vista, que cuando Hume está a punto de terminar su discusión del libro I, «Del entendimiento», en el *Abstract,* dice: «Concluiré que la lógica de este autor...» (A 24). Es cierto que más adelante, en el propio *Treatise* (I iii 15), Hume emplea el término «lógica» en un sentido mucho más restringido para aludir al conjunto de reglas generales que rigen los juicios causales. Tras formular ocho «Reglas con las que juzgar de las causas y efectos», añade: «Esta es toda la Lógica que considero adecuada para utilizarla en mis razonamientos...» (T 175 [I 280]). Sin embargo, estas reglas de la inferencia inductiva no constituyen la lógica cuya función había sido definida en su Introducción y que más adelante recibiría el nombre de «epistemología».

conjuntamente una psicología tanto de la vida intelectiva como de la afectiva y, en este sentido, *«constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos»*. Un nexo obvio de la cadena viene dado por el tratamiento que hace Hume de las funciones respectivas de la razón y la pasión en la experiencia humana. La doctrina epistemológica fundamental del Libro I, según la cual las creencias fundamentales de los hombres se basan en el instinto y se refuerzan por el sentimiento, tiene su contrapartida en el Libro II, donde Hume arguye que los hombres se ven motivados a actuar por el sentimiento y no por la razón. Esta célebre conclusión del Libro II, según la cual «La razón es y debe ser tan solo la esclava de las pasiones» (T 415 [II 208]), suministra a su vez la premisa mayor de una conclusión fundamental del Libro III; a saber, que los juicios morales no se derivan de la razón, sino de un sentido moral, es decir, de la sensación o sentimiento.

No obstante, en cierto sentido, la psicología de las emociones también depende de la lógica, pues Hume, según las intenciones que abriga en el Libro I, no se limita exclusivamente a «explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar» (T xix [I 14]), sino que pretende también justificar por adelantado el método empírico que ha de utilizarse en el Libro II. Cuando Hume quiere subrayar las implicaciones metodológicas de su lógica más bien que su valor intrínseco como contribución positiva a la psicología de la mente, la describe como un preludio a su tarea fundamental. «Ha llegado el momento», dice inmediatamente antes de la Conclusión formal del Libro I, «de volver a examinar más detenidamente nuestro tema y proceder a una anatomía exacta de la naturaleza humana, tras haber explicado ya plenamente la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento» (T 263 [I 406]). Sirviéndose de una metáfora náutica que se extiende a lo largo del primer párrafo de la propia Conclusión, describe su obra lógica como una maniobra naval aleatoria que no ha hecho más que llevarle al punto de partida «hacia esas inmensas profundidades filosóficas que se extienden ante mí» (T 263 [I 406]).

A medida que evoluciona el sistema de Hume, la lógica y la psicología asumen funciones independientes. La moral, la estética y la política se basan directamente en la teoría de las pasiones. En otras palabras, en el Libro II del *Treatise,* Hume formula los principios psicológicos a partir de los cuales han de derivarse las explicaciones de los fenómenos morales, estéticos y políticos. En el Libro I, desarrolla la teoría del significado y del conocimiento que ha de aplicarse directamente al análisis de los conceptos y métodos de la filosofía natural, las matemáticas y la religión natural. Su interés por las tres últimas disciplinas es crítico más bien que constructivo. No pretende desarrollar estas ciencias teóricas trabajando en ellas, sino que intenta más bien precisar el carácter lógico y los límites del conocimiento que en ellas tiene lugar. Emprende esta tarea mediante una investigación genética,

suponiendo, como haría un buen seguidor de Locke, que si pudiese averiguar de qué modo adquieren de hecho las personas el conocimiento y la creencia, entonces sería posible mostrar qué objetos y métodos se adecúan a los principios naturales del entendimiento humano y cuáles no. Parece ser que Hume consideraba primitivamente que su problema pertenecía a la psicología empírica y que habría de resolverse mediante una adaptación del método experimental, por el que se sentía atraído, según se piensa, a causa de la admiración que sentía por Newton. En el transcurso de su intento de aplicar el método experimental a la investigación de los procesos de pensamiento se vio atormentado por dificultades de carácter técnico. La seriedad de dichas dificultades se verá en las reflexiones de la Parte II, más abajo, acerca del funcionamiento de tal método en manos de Newton, así como en el estudio comparativo, en la Parte III, de la propia teoría y práctica humeanas del método científico.

El aspecto crítico de la filosofía de Hume llega a dominar totalmente la argumentación de la parte final del Libro I, donde pasa revista a un conjunto de doctrinas metafísicas tradicionales. Aún cuando estos extensos análisis puedan parecer digresiones, Hume los considera relevantes para defender el método empírico que intenta emplear en la construcción de su sistema. La sucinta razón que da para extender el método experimental de la filosofía natural a los temas morales consiste en que la esencia de la mente es tan incognoscible como la esencia de la materia, razón por la cual el método deductivo *a priori* ha de ser eliminado de las ciencias humanas tal como había ocurrido ya en las ciencias físicas un siglo antes. La credibilidad de las ciencias empíricas deriva de un método que no es más que un refinamiento de los medios con los que la gente aprende de la experiencia en la vida diaria. Por otro lado, los «sistemas quiméricos» de la metafísica son lógicamente afines a las construcciones ideales de la matemática pura, por lo que violan los principios que la gente sigue de un modo natural en la exploración del mundo real. Así pues, la reivindicación de la filosofía experimental y la eliminación de la metafísica son dos corolarios que dependen igualmente de la fijación de la naturaleza y límites del entendimiento humano. Afortunadamente, la realización de los objetivos críticos de Hume, la exclusión de determinadas teorías y doctrinas del dominio del conocimiento alcanzable, no dependía de un «Sistema del Mundo Mental» psicológico que determinase los límites del entendimiento humano. La explicación de la conducta humana es misión propia de la psicología, por lo que existen poderosas objeciones lógicas a todo intento de convertir los hechos y principios psicológicos en reglas · normas epistemológicas. La psicología del entendimiento pertenece a la parte constructiva del programa de Hume. Forma parte de la ciencia del hombre. Pero, como defenderé en la Parte IV en contra de las interpretaciones vigentes, la teoría psicológica no es la base de su

análisis filosófico y ni siquiera forma parte de él. Las explicaciones psicológicas de las confusiones conceptuales son secundarias respecto a los análisis de los términos filosóficos y, por muy interesantes que sean en sí mismas, no son esenciales para la crítica escéptica de Hume a los procedimientos y doctrinas metafísicas o teológicas. La independencia lógica efectiva entre la teoría psicológica y el análisis filosófico está a la base del eventual divorcio entre su labor crítica y su filosofía constructiva. Cuando al final de su vida Hume repudió públicamente *A Treatise of Human Nature,* confesó tácitamente su fracaso a la hora de integrar sus planes críticos y constructivos en un sistema unificado. A lo largo de este libro que finaliza, en la Parte V, con un estudio de la reconstrucción que hizo Hume de su filosofía en sus últimas obras, me ocuparé de las diversas fuerzas lógicas, metodológicas y metafísicas que produjeron este fracaso.

Sección 2. *Escepticismo cartesiano y escepticismo humeano*

Como es bien sabido por el propio testimonio de Hume, el espíritu analítico le llevó al escepticismo —«la esteril roca», dice él— en el que se ve reducido a «casi la desesperación» de reconocer «la imposibilidad de enmendar o corregir... la desventurada condición, debilidad y desorden de las facultades» (T 264 [I 407]). En la conclusión del Libro I, al observar el naufragio que dejaba tras de sí, admite no poseer ninguna razón para creer en la existencia de nada, excepto las percepciones de que es consciente en el momento —ni siquiera para creer en el «naufragio»: «Tras el más preciso y exacto de mis razonamientos, no puedo dar una razón de por qué deba asentir a él...» (T 265 [I 408]). Hume no ha calado hasta ningún fundamento racional para mantener siquiera sea la realidad del mundo externo, que *imagina* que existe, ni para asentar su hábito de generalizar a partir de la experiencia, a pesar de que todo el conocimiento empírico que posee depende de él. ¿Acaso no es una paradoja insultante colocar este escepticismo enervante como «el único fundamento sólido» de las ciencias? Incluso la «roca estéril» comienza a resquebrajarse, pues al asentarse en el escepticismo «se contradice expresamente», según nos explica, «ya que esta máxima se ha de construir sobre el razonamiento precedente que se concederá suficientemente refinado y metafísico» (T 268 [I 413]). ¿Quién podrá, pues, cargar con los sinsabores de construir sobre esta base tambaleante? Hume pensó por un momento que ni siquiera él podría. «La *intensa* consideración de las diversas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha impresionado tanto y ha enfebrecido hasta tal punto mi cerebro que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y

razonamiento y no puedo considerar una opinión más probable o posible que otra» (T 268-9 [I 414]). Y añade una coda con tonalidades cartesianas:

> ¿Dónde estoy o qué soy? ¿De qué causas deriva mi existencia y a qué condición habré de retornar? ¿A quién he de recurrir en busca de ayuda y a quién he de temer? ¿Qué seres me rodean? ¿Sobre quién tengo influencia o quién influye sobre mí? Me siento confundido ante estas preguntas y comienzo a verme a mí mismo, en la más deplorable de las condiciones imaginables, rodeado de la más profunda oscuridad y plenamente desposeído del uso de mis miembros y facultades (T 269 [I 414]).

A pesar de que la filosofía de Hume discurra en casi todos los puntos en oposición a la cartesiana, el *talante* de su desgarrado interrogarse acerca de los supuestos, creencias y principios posee el indeleble cuño cartesiano. El compás escéptico de las *Meditations* es diestro y refinado, recogiendo la quintaesencia del pensamiento metafísico. Descartes, tan pronto como alcanza el dramático climax de la duda, lo resuelve con un golpe brillante. La elegancia y economía de la demostración sugiere la preparación detallada y plenamente pensada de la obra en todos sus detalles antes de empezar a escribir una sola línea, con lo que el lector está plenamente seguro de ir siguiendo una argumentación que avanza inexorablemente hacia un desenlace bien planeado. Por el contrario, Hume arrastra al lector por una senda desigual a través de cada uno de los vericuetos de su tortuoso pensamiento y cuando finalmente confiesa que sus dudas no pueden ser eliminadas por medios lógicos, no está en absoluto claro que haya previsto tal conclusión. Bajo las diferencias de estilo, tanto en Descartes como en Hume late el mismo sentimiento de obligación de poner a prueba el poder de la razón. No me cabe la menor duda de que fue Hume quien llevó más lejos el problema, mucho más allá del punto en que la razón pudiese restablecerse esgrimiendo la certeza intuitiva de una verdad existencial.

No había salida del callejón en que Hume se había metido. Solo quedaba la retirada, retroceder a las viejas creencias inseguras, acceder a pensar y decidir, a razonar, predecir y explicar según los principios naturales del entendimiento. Hume consideraba que estos principios con los cuales actúan los hombres habitualmente de modo irreflexivo eran bastante más dignos de confianza que cualesquiera otros principios artificiales que el metafísico pudiese idear. Para Hume era una locura renunciar a dichos principios, por ejemplo, el principio de la Uniformidad de la Naturaleza o la Ley de Causalidad, por el mero hecho de que hubiese sido puesta de manifiesto la fraudulencia de las pretensiones de justificarlos racionalmente. Si tales principios entrañaban suposiciones lógicamente injustificables, representaban con todo necesidades psicológicas para im-

poner orden e inteligibilidad al mundo en el que el hombre precisaba pensar para sobrevivir. La sana respuesta al desengaño escéptico consiste en acceder a trabajar con instrumentos que distan de ser perfectos. Aunque no deba engañarse nunca a sí mismo acerca de sus imperfecciones, el escéptico ha de tener consiguientemente sus reservas en lo que se refiere a las dudas inspiradas por razonamientos sutiles y recónditos. «Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas», señala Hume, «lo mismo que de sus convicciones filosóficas...» (T 273 [I 420]). En contextos prácticos, la obstinación en este punto sería suicida; en contextos teóricos, provocaría la extinción de toda ciencia. «Puedo y aún debo abandonarme a la corriente de la naturaleza sometiéndome a mis sentidos y entendimiento, y en esta sumisión ciega muestro más cabalmente mis principios y disposiciones escépticas» (T 269 [I 415]). «La conducta del que practica la filosofía de este modo descuidado es más genuinamente escéptica que la de aquel que, sintiendo en sí mismo una inclinación hacia ella, se halle, no obstante, tan abrumado por dudas y escrúpulos que la rechace totalmente» (T 273 [I 420]). Tan pronto como el filósofo haya aprendido a vivir en la incertidumbre, «podrá esperar establecer un sistema o conjunto de opiniones que, aunque no sean verdaderas (quizá sea demasiado esperar tal cosa), puedan ser al menos satisfactorias para la mente humana y puedan resistir la prueba de los exámenes más críticos» (T 272 [I 419]).

Cuando Descartes empezó a dudar de algunas de sus opiniones, tomó la decisión de ponerlas a todas en tela de juicio, incluso las más probables. Antes de llegar a una certeza absoluta, se encontró que la voluntaria suspensión del juicio exigía una vigilancia constante. «Mas se trata de una tarea laboriosa», confesaba, «y cierta dejadez me arrastra insensiblemente al curso de mi vida ordinaria... de modo que, olvidándome de mi propia decisión, incurro en mis viejas opiniones» [4]. Esta tendencia a deslizarse en la aceptación acrítica de las opiniones prefilosóficas es un problema que preocupaba a Descartes al comienzo de su metafísica. Para Hume, por el contrario, termina siendo al final la única resolución prometedora, pues, según Hume, una vez que el filósofo ha decidido poner en cuestión sus hábitos de pensamiento y creencias naturales, cuanto más indague, más profundamente quedarán minados: «Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estas cuestiones, aumenta siempre cuanto más lejos llevemos nuestras reflexiones, ya sea en contra o en pro de ella. Solo la falta de cuidado y de atención puede proporcionarnos algún remedio» (T 218 [I 342]). El propio Descartes había tenido la precaución de señalar que podía atreverse a suspender conscientemente el juicio gracias a que «no estaba

[4] *Meditation I, The Philosophical Works of Descartes*, tr. Elizabeth Ross y G. R. Haldane (Dover, Nueva York, 1955), i 149 (edición castellana de J. Bergua, Ediciones Ibéricas, s. f., p. 208).

atendiendo al problema de la acción, sino tan solo al del conocimiento» [5]. Para vivir hay que actuar y las acciones presuponen ciertas creencias; mas aún: después de que dichas creencias hayan sido desacreditadas por lo que Hume llama «reflexiones muy refinadas y metafísicas» (T 268 [I 413]), vuelven subrepticiamente como agentes de la supervivencia, pues, como dice de sí mismo Hume, estamos «absoluta y necesariamente determinados a vivir, conversar y actuar como las demás personas en los asuntos ordinarios de la vida» (T 269 [I 415]) y, como ya había dicho antes Locke, «Aquel que no coma hasta haberse demostrado que la comida le alimentará, aquel que no se mueva hasta saber infaliblemente que la tarea a emprender tendrá éxito, solo podrá sentarse a esperar la muerte» [6]. Quien profese un escepticismo estricto habrá de enfrentarse, no solo al embarazo de tener que violar sus principios teóricos para atender a las exigencias prácticas, sino también a la compulsión natural a romper con el intolerable talante de «la melancolía y delirio filosófico» (T. 269 [I 414]) que toma posesión del escéptico tras un ataque de concesiones metafísicas. Si el escéptico no puede ser derrotado en su propio terreno, tampoco se puede trabajar con su filosofía, ni vivir con ella, ni creer en ella. Una característica de los argumentos escépticos, como dice Hume a propósito de Berkeley, es que *«ni admiten solución ni producen convicción»* (E_1 155_n).

Como han constatado todos los comentaristas serios, el término «escepticismo» es demasiado impreciso para fijar la posición de Hume. No hay duda de que recaba para sí el título de escéptico, distinción a la que le da derecho el socavamiento de muchos dogmas. Pero, por otro lado, se preocupa a menudo por mostrar la futilidad del escepticismo y en más de una ocasión negó la existencia de un genuino escéptico. Nos dice, por una parte, que el único resultado del escepticismo es «un asombro momentáneo, irresolución y confusión» (E_1 155_n) y, por otra, que «si somos filósofos, debemos serlo tan solo sobre principios escépticos» (T 270 [I 416]). Explica de qué modo «la naturaleza destruye la fuerza de todo argumento escéptico» (T 187 [I 297]), pero advierte que «En todas las incidencias de la vida debemos conservar siempre nuestro escepticismo» (T 270 [I 416]). Muy a menudo, esta recomendación ha sido interpretada como síntoma de un conflicto irresuelto en Hume. Algunas veces, se inclina a mostrar que una conclusión escéptica acerca de una u otra

[5] *Ibid.*, 248.

[6] *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser (Dover, Nueva York, 1959), ii 360. Cf. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 160, donde Hume observa que el pirrónico ha de conceder «que toda la vida habría de desaparecer, si sus principios prevaleciesen universal y sostenidamente. Cesarían inmediatamente todo discurso y toda acción, con lo que los hombres permanecerían en un letargo absoluto hasta que las necesidades naturales insatisfechas pusiesen fin a su miserable existencia.» A continuación añade: «Es cierto que no hay por qué temer que suceda algo tan fatal. La naturaleza es, por principio, demasiado fuerte.»

cuestión metafísica es absolutamente irrefutable; otras, que una opinión escéptica sobre la misma cuestión es increíble. En alguna ocasión, desencadena el ataque escéptico sobre determinado dogma, en otra, insiste en que la única alternativa que tenemos es dar dicho dogma por supuesto. Otras veces, finalmente, se mantiene al margen de ambas posturas, comentando la futilidad del debate entre dogmáticos y escépticos, debate que termina describiendo como disputa verbal que expresa una diferencia de «hábito, capricho o inclinación» (D 219n). Hume ha demostrado ser un blanco móvil y, en represalia, muchos críticos frustrados le han tildado de charlatán que carece de todo principio serio. Otros han intentado cogerlo elaborada e ingeniosamente y, con la sutileza de sus argumentos, han terminado por demostrar cuán escurridizo es. Otros, en fin, han apuntado que el desacuerdo en sus escritos refleja tensiones dialécticas que se negó a resolver de un modo fácil y sencillo. Es de presumir que todos estén de acuerdo con André Leroy en que el problema del escepticismo de Hume es «el problema fundamental». Cualquier intento serio de resolver el problema, problema que ha mostrado ser crucial para valorar la calidad de Hume como filósofo, supone un conocimiento íntimo de los detalles de su obra y una visión firme de la dirección en que ha evolucionado su pensamiento. En este momento me limitaré a enunciar sin mucha justificación unos pocos puntos relevantes acerca de las intenciones escépticas de Hume.

Al mostrar la absoluta insolubilidad de ciertos problemas que tradicionalmente habían preocupado a los filósofos, Hume deseaba fomentar su objetivo consistente en «dar en algunos aspectos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos» (T 273 [I 420]). Al mismo tiempo, podría descubrir la esfera limitada del razonamiento demostrativo, favoreciendo así el método empírico —promoviendo, brevemente, su «intento de introducir el método experimental de razonar en los temas morales». Tras haber mostrado que determinadas creencias universales coercitivas carecen de justificación racional, a pesar del hecho de que la cordura y aún la supervivencia dependan de ellas, puede desarrollar ya sin mala conciencia una teoría de la naturaleza humana basada en la experiencia.

Un espíritu pirrónico preside los ataques de Hume en contra de los ontólogos que ingenian teorías para vindicar nuestra creencia natural en la realidad sustancial del mundo externo y de la mente. Este escepticismo extremo se ve mitigado por la reflexión en la necesidad práctica de mantener dichas creencias naturales que son indemostrables. Aunque dichas creencias sean sacudidas momentáneamente, no se abandonan definitivamente, pues tal grado de escepticismo («total») sería autodestructivo aún en el caso de que fuese psicológicamente factible. Lo que se abandona es tan solo el intento dogmático de demostrar la verdad de las creencias. Por el contrario, lo que se espera de una teoría acerca de la naturaleza humana es que explique cómo llegan a ser abrazadas dichas creencias. Esas explicaciones se basarán en investigaciones empíricas («una

cauta observación de la vida humana»); acompañadas de toda ausencia de pretensión de certeza apodíctica, serán sometidas al lector para que las verifique por introspección. Una vez descubiertos los principios de los que dependen las creencias humanas y los modos ordinarios de llegar a conclusiones a partir de la experiencia, será posible basar en ellos la ciencia con todo derecho, pues «las decisiones filosóficas no son más que reflexiones de la vida ordinaria corregidas y sometidas a un método» (E, 162)[7].

Es, por tanto, erróneo alegar sin cualificación que Hume intenta construir su sistema sobre bases escépticas. Es verdadero, aunque irrelevante, subrayar con J. A. Passmore que «Hume no podía tener éxito en una tarea imposible — no hay grado de ingeniosidad capaz de construir con éxito una ciencia fundada en el escepticismo»[8]. Es cierto que un escepticismo pirrónico o excesivo no puede soportar tal peso, pues ni siquiera se puede mantener a sí mismo en contra de la fuerza natural de la credulidad humana. Por tanto, el escepticismo pirrónico no es el «único fundamento sólido» de las ciencias, sino que se limita a limpiar el terreno de los sofismas e ilusiones de la metafísica irresponsable, especialmente del deseo ilusorio de encontrar una certeza asentada en la roca sobre la que asegurar lógicamente una teoría existencial. Una vez que el pirronismo ha hecho su labor, se sustituye por un escepticismo mitigado o académico que reconoce no solo los límites del entendimiento humano, sino también la necesidad de operar dentro de ellos. Estos límites definen el ámbito de las operaciones legítimas como el reino de la experiencia sensible y prescriben el método empírico como el único apropiado. El fundamento de la ciencia moral de Hume descansa en la naturaleza humana, en los principios naturales del entendimiento humano, consistiendo el escepticismo mitigado en asentir a ellos.

Como ya he dicho, el estilo del *Treatise* sugiere que Hume iba discurriendo hacia su posición a medida que escribía. No solo expresó en la Conclusión del Libro I su desaliento por el resultado obtenido, sino que además, en un Apéndice al tercer volumen, publicó un año más tarde una revisión inquietante de su análisis sobre la identidad personal. Su eventual repudio del *Treatise* puede haber sido la consecuencia de haberse percatado de su fallo a la hora de definir con claridad su postura en el primer libro. En el *Treatise* no aparece en absoluto la idea de escepticismo mitigado o académico como alternativa clara al pirrónico, si bien en una ocasión identifica la postura de los «verdaderos filósofos» con el «escepticismo moderado» (T 224 [I 351]). Considerando las cosas desde el punto de vista del *Enquiry Concerning Human Understanding,*

[7] Cf. *Dialogues Concerning Natural Religion,* parte I, p. 134, donde Hume hace señalar a Filón que «Filosofar acerca de estos temas ['sea sobre temas morales o naturales'] no difiere esencialmente de razonar sobre temas de la vida ordinaria...»

[8] *Hume's Intentions,* 151.

libro perfectamente claro e inequívoco a este respecto, da la impresión que el escepticismo mitigado era la posición que Hume había adoptado tácitamente en su primera obra o, por lo menos, la posición hacia la cual se estaba deslizando. Pero, en el *Treatise* mismo, parecía sostener a veces que el filósofo estaba condenado a moverse entre dos posturas desesperadas: el Pirronismo que destruía cualquier intento de trabajo constructivo y el Dogmatismo que desacreditaba cualquier logro. Naturalmente, lo que Hume pretendía era asegurarse una posición ventajosa desde la que cerrar el paso a los metafísicos en sus esfuerzos por alcanzar un conocimiento de realidades suprasensibles, especialmente en el terreno teológico, y a la vez asegurar su propio avance en psicología, moral, estética y política. Si bien en ese cuaderno de bitácora que es el *Treatise,* Hume anota meticulosamente la ruta seguida, con todo, por así decir, no nos informa con toda claridad desde la cumbre alcanzada. Nueve años más tarde, Hume está plenamente familiarizado con su posición estratégica y nos informa sobre ella con gran confianza y exactitud:

> Otro tipo de escepticismo *mitigado* que puede ser muy útil para la humanidad y que puede ser el resultado natural de las dudas y escrúpulos pirrónicos, es la limitación de nuestras investigaciones a aquellos temas que mejor se adecúen a la estrecha capacidad del entendimiento humano. La *imaginación* del hombre es por naturaleza sublime, se deleita con todo lo remoto y extraordinario y se precipita sin control a los lugares más distantes en el espacio y en el tiempo para eludir aquellos objetos que la costumbre ha tornado demasiado familiares. El *Juicio* correcto observa un método opuesto y, evitando cualquier investigación distante y elevada, se limita a la vida ordinaria y a aquellos objetos que caen dentro del campo de la práctica y experiencia diarias, dejando así los temas más sublimes para adorno de poetas y oradores o abandonándolos a las artes de curas y políticos. Nada puede ser más útil, a fin de suministrarnos tan saludable determinación, que convencernos plenamente alguna vez de la fuerza de la duda pirrónica y de la imposibilidad de que nada nos libre de ella, salvo el gran poder del instinto natural. Quienes se sientan inclinados a filosofar, continuarán con sus investigaciones, pues se percatan de que, además del placer inmediato que acompaña a tal ocupación, las decisiones filosóficas no son sino reflexiones acerca de la vida ordinaria corregidas y sometidas a un método. Pero nunca sucumbirán a la tentación de ir más allá de la vida ordinaria, pues tienen en cuenta la imperfección de aquellas facultades que utilizan, así como de su alcance limitado y sus operaciones imprecisas. Cuando no podemos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, después de haber realizado mil experimentos, que

una piedra habrá de caer o el fuego, de quemar, ¿acaso podemos quedarnos satisfechos con alguna determinación que podamos alcanzar acerca al origen de los mundos y la situación de la naturaleza desde o hasta la eternidad?

Ciertamente, estos estrechos límites de nuestras investigaciones son tan razonables en todos los sentidos, que basta el más ligero examen de los poderes naturales de la mente humana, comparándolos con sus objetos, para que nos dediquemos a ellos. Descubriremos, pues, cuáles son los temas propios de la ciencia y la investigación (E_1 162-3).

Sección 3. *Los planes primitivos y su revisión*

Antes de que Hume pudiese escribir su primer *Enquiry* y las obras filosóficas que le siguieron, tuvo que reconocer su fracaso a la hora de crear en el *Treatise* el sistema integrado y coherente que había planificado. Se había propuesto construir «un sistema completo de las ciencias construido sobre bases casi totalmente nuevas» (T xx [I 15]). «Por tanto, este tratado de la naturaleza humana», escribió en el *Abstract,* hablando anónimamente de su propia labor, «parece estar orientado a un sistema de las ciencias» (A 7). A lo largo del propio *Treatise* se refiere repetidamente a la obra como «el presente sistema». Sin embargo, el sistema proyectado está a medio realizar. La Lógica y la Moral están ahí; falta la Crítica o Estética y lo mismo ocurre con la Política, si exceptuamos algunos conceptos tratados en el Libro III que, desde Platón, han sido tema común a la teoría ética y política. La mayoría de las diferencias más importantes de contenido y de acento que median entre el *Treatise* y las obras posteriores reflejan la decisión del autor de abandonar su ambición primitiva de forjar un sistema unificado y omnicomprensivo en favor de una serie de obras relativamente independientes que tratasen por separado los diversos temas anunciados en la Introducción del *Treatise.*

Pocos críticos, favorables o contrarios, han atendido a la súplica de Hume en el sentido de ignorar «esa obra de juventud», el *Treatise,* aceptando que solamente las últimas «han de ser consideradas como expresión de sus sentimientos y principios filosóficos»[9]. La comparación de cada

[9] De la «Advertencia» al segundo volumen de la edición de 1777 de los *Essays and Treatises on Several Subjects*, que contenía los dos *Enquiries, A Dissertation on the Passions* y *The Natural History of Religion.* La «Advertencia» completa dice como sigue: «La mayoría de los principios y razonamientos contenidos en este volumen se publicaron en una obra en tres volúmenes titulada *A Treatise of Human Nature,* obra que el autor había concebido antes de dejar el College y que escribió y publicó no mucho después. Pero, al no encontrar éxito, se dio cuenta de su error al publicar demasiado pronto y lo refundió todo de nuevo en los escritos siguientes, en

uno de los Libros del *Treatise* con los dos *Enquiries* y *A Dissertation on the Passions* plantea numerosas cuestiones de importancia sobre el estilo, claridad, complejidad y profundidad de pensamiento, sobre la riqueza de las ideas y el carácter consistente de los argumentos y, por encima de todo ello, sobre la integridad intelectual de Hume en su juventud y madurez. Incluso —o, tal vez, especialmente— quienes resisten con más vehemencia los principios y argumentos del Libro I del *Treatise* han desestimado el primer *Enquiry* como un vulgar transmisor de gustos superficiales. Para conseguir un rápido éxito popular, alegan, Hume sacrificó la seriedad metafísica en aras de la elegancia literaria; barriendo de la vista los profundos problemas ontológicos, decidió intervenir de un modo adulador y provocativo en el debate público acerca de los milagros, la providencia y el más allá. En la Sección inicial del primer *Enquiry*, Hume escribió de un modo agudo e ingenuo acerca de su propio deseo de establecer un equilibrio entre «la filosofía fácil y obvia» y «la precisa y abstrusa»; y no diré aquí nada para defenderle del cargo de haber reducido su elevado ideal filosófico primitivo. En este punto me ocupo solamente de la tarea un tanto más árida de confrontar el primer y último Hume por respecto a su perdida ambición de ser un filósofo sistemático.

A primera vista, el *Enquiry Concerning Human Understanding* difiere de la manera más flagrante del Libro I del *Treatise* por lo que respecta a omisiones y abreviaturas [10]. El análisis del espacio y el tiempo (T I ii)

los que espera haber corregido algunas negligencias de sus razonamientos anteriores y, sobre todo, de sus expresiones. Con todo, algunos escritores que han honrado con sus críticas a la filosofía del autor, se han cuidado de dirigir todas sus baterías contra esta obra juvenil que el autor no ha reconocido nunca y han creído triunfar con las victorias que, según imaginaban, habrían obtenido sobre él. Se trata de un proceder muy contrario a todas las reglas de la sinceridad y limpieza, constituyendo un caso desmedido de esos artificios polémicos que un celo fanático se cree con derecho a emplear. En lo sucesivo, el autor desea que se tenga presente que solo los siguientes escritos han de ser tenidos como los que contienen sus sentimientos y principios filosóficos.» Hume añadió a la redacción de esta advertencia una nota a su editor: «Es una cumplida respuesta al Dr. Reid y a ese tipo necio y fanático que es Beattie» (L II 301).

[10] En este párrafo se verá con claridad la deuda que tengo contraída con L. A. Selby-Bigge. En la Introducción del editor a su edición de los *Hume's Enquiries* se establecen del modo más completo y sistemático las diferencias de contenido existentes entre el *Treatise* y las obras posteriores. Además, ha realizado un valiosísimo conjunto de tablas que comparan, tema por tema, el contenido de los tres libros del *Treatise* con los de las obras posteriores correspondientes a cada uno de los libros. En un «Apéndice: las nuevas redacciones» a su libro *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (Columbia U. P., Nueva York y Londres, 1963), 325-39, John B. Stewart cubre el mismo terreno, aduciendo algunos argumentos vigorosos contra el punto de vista de Selby-Bigge, según el cual la filosofía moral de Hume sufrió un cambio significativo entre el *Treatise* y el segundo *Enquiry*. Antony Flew, en su obra *Hume's Philosophy of Belief* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961), ha examinado exhaustivamente la significación de dichas diferencias entre la primera versión y las posteriores para la comprensión del desarrollo filosófico de Hume.

desaparece, así como la distinción entre las ideas de la memoria y de la imaginación (T I i 3 y iii 5), la discusión de las ideas complejas (relaciones, modos y sustancias) (T I i 5-6), de la idea de existencia (T I ii 6) y de las relaciones filosóficas (T I i 5 y I iii 1). La Sección sobre las ideas abstractas (T I i 7) se parafrasea en una nota (E_1 158) y la que versa sobre la asociación de ideas (T I i 4) queda reducida a la mitad (E_1 III). Las explicaciones psicológicas sobre diversas formas de creencia, credulidad y autoengaño (T I iii 13) quedan excluidas, así como el análisis sobre el condicionamiento de la opinión (T I iii 9) y de la respuesta imaginativa de la que depende la verosimilitud de las ficciones (T I iii 10). El estudio de la probabilidad, que ocupaba treinta páginas seguidas del *Treatise* (T I iii 11-13), además de otras discusiones accidentales dispersas, se resumen en tres páginas del *Enquiry* (E_1 VI). Desaparecen la crítica escéptica de la Ley de Causación Universal (T I iii 3) y las reglas del juicio causal (T I iii 15). La Parte iv del *Treatise* se ve sometida a la más drástica economía; reduciéndose a menos de una quinta parte, sobrevive a modo de conclusión, Sección XII, del *Enquiry*. La teoría humeana de la creencia en la realidad del mundo externo (T I iv 2) se ve sacrificada y sus análisis críticos de las doctrinas de la sustancia material (T i iv 3, 4) e inmaterial (T I iv 5), así como de la identidad personal (T I iv 6) se pierden en el silencio.

A lo largo del Libro I del *Treatise,* Hume desarrolla dos tareas diferentes que nunca se ven armonizadas en un proceso unificado y equilibrado. Desarrolla un tema crítico que introduce desde el comienzo mediante un principio según el cual las ideas copian las impresiones. Éste «principio de la copia» («el primer principio... de la ciencia de la naturaleza humana») es la base del criterio empirista de significado de Hume y se aplica sin descanso en el análisis destructivo de toda una serie de conceptos, principios y doctrinas. Sirviendo de contrapunto a este movimiento escéptico, se elabora un conjunto de teorías psicológicas «para explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar» (T xix [I 14]) a partir del principio de la asociación de ideas, ya anunciado al comienzo del libro como uno de «los elementos de esta filosofía» (T 13). Ahora bien, si se hace el intento de ver el Libro I *in toto* como esfuerzo sostenido por construir los fundamentos del sistema proyectado, de acuerdo con la intención expresa de Hume, la impresión de desacuerdo e irrelevancia es abrumadora. Sería de esperar, por ejemplo, que la contrapartida constructiva de la argumentación suministrase un concepto de la mente o del yo que Hume pudiese utilizar en su estudio de las pasiones del siguiente Libro. Pero su estudio «De la identidad personal» está dominado por el talante analítico, crítico, con lo que el resultado parece ser puramente escéptico y negativo. Tal vez nada de lo que Hume escribió consiga apelar con más fuerza y pureza al intelecto filosófico que la crítica escéptica de los conceptos y doctrinas metafísicas de la Parte iv del Libro I. Pero no está claro que estas largas,

sutiles y abstrusas investigaciones sean pertinentes para la explícita intención humeana de echar los fundamentos de las ciencias humanas. Ni siquiera su ataque crítico en contra de ciertos dogmas de los fundamentos de las matemáticas en la Parte ii parecen mucho más relevantes a este respecto.

La diversidad, densidad y complejidad del Libro I del *Treatise* es el resultado de la mezcla de intenciones humeanas. Pretende elaborar una teoría del entendimiento que, junto con su teoría de las pasiones presentada en el Libro II, suministre la base psicológica de la reconstrucción de la filosofía moral, social y política. También está interesado en apartar la atención de los filósofos de las cuestiones metafísicas para centrarla sobre problemas relativos a la naturaleza humana. El intento de dar «un giro diferente a las especulaciones de los filósofos» (T 273 [I 420]) le parecía que podía ser reforzado con el descrédito del método que los metafísicos se veían empujados a utilizar para tratar de habérselas con problemas que carecían de toda experiencia sensible imaginable que pudiese sugerir una solución. Da la impresión de que en un principio Hume suponía que su psicología del entendimiento podría utilizarse tanto en tareas constructivas como en tareas subversivas: serviría como base teórica de las ciencias sociales y de la eliminación de la metafísica. Si hubiese sido así, entonces Hume habría satisfecho su ambición de crear un sistema filosófico integral en el que se realizasen armónicamente sus intenciones constructivas y destructivas. Por razones que han de ser sometidas a examen (razones invocadas constantemente por los críticos de Hume), las explicaciones psicológicas del conocimiento no se pueden convertir automáticamente en criterios de conocimiento. Por suerte para Hume, cualesquiera que hayan sido sus pensamientos iniciales, su instrumento de análisis efectivo, el principio de la copia, no depende lógicamente de la fuerza de ninguna teoría psicológica. Como decidirá Hume más tarde, tampoco es la psicología experimental «el único fundamento sólido» (T xx [I 15]) de las ciencias sociales. Los principios éticos, sociales y políticos son inmanentes a la historia humana, a la historia de las formaciones sociales y de la organización política. Cuando Hume, en su búsqueda de los principios de la naturaleza humana, cambia de la ciencia del hombre a la historia del hombre, se ven alterados los planes que habían de ser realizados a través del sistema proyectado en el *Treatise*.

El *Enquiry Concerning Human Understanding* sería una obra frustrante si se leyese como una revisión del esfuerzo original de Hume por echar las bases del sistema proyectado en el *Treatise*. Fuera de la discusión de la libertad y el determinismo (s. VIII, «De la Libertad y la Necesidad»), en la que aparecen a modo de ejemplos algunos casos de juicio y comportamiento moral, no hay ninguna sugerencia interesante sobre filosofía moral o estética. A parte de una llamada en la Sección inicial a la práctica de moralistas y críticos, para justificar su propia búsqueda de principios generales de la filosofía de la mente, la única

referencia a estos temas aparece en la última página, en la que Hume señala, «La moral y la estética no son tanto cuestión propia del entendimiento, cuanto de gusto y sentimiento.» Por otro lado, satisface su interés por cuestiones teológicas, milagros y argumentos teleológicos a lo largo de una buena cuarta parte del libro. Aquí puede explotar el poder destructor de sus principios empiristas utilizados como instrumentos de análisis, habiendo caído en la cuenta de que su uso es crítico y no constructivo, como se demuestra efectivamente en la controversia popular, así como en las «lúgubres soledades y ásperos pasos» (T 270 [I 416]) de la metafísica abstrusa.

La disminución del hincapié en la teoría asociacionista en el primer *Enquiry* es concorde con sus objetivos fundamentalmente críticos. En el *Treatise*, Hume sugería comparar sus principios asociativos con la ley de la gravitación universal (T 12-3 [I 39]) y en el *Abstract* decía que «si hay algo que dé pie para otorgar al autor un calificativo tan glorioso como el de *inventor*, ello es el uso que hace del principio de asociación de ideas que aparece en la mayor parte de su filosofía» (A 31). En el *Treatise*, Hume seguía su propia recomendación de examinar los efectos («extraordinarios» y «diversos»), más bien que la causa, de su principio y confiaba en él para dar cuenta de la formación de ideas complejas y para explicar la mecánica de las emociones en general y de la respuesta simpatética, en particular, que es fundamental para la teoría moral del tercer Libro. En las primeras ediciones del primer *Enquiry*, como ha señalado Norman Kemp Smith, la teoría de la asociación aún exigía que Hume le dedicase el espacio suficiente para ilustrar su funcionamiento en contextos estéticos y en experiencias emocionales. Pero en la última edición preparada por Hume (1777), este desarrollo ilustrativo se ve cercenado y solo aparece una seca paráfrasis de la teoría en dos páginas. En ninguna edición del primer *Enquiry* se menciona la distinción entre las ideas simples y complejas ni las impresiones de la reflexión —a saber, las pasiones, deseos y emociones que, como había dicho ya en el *Treatise* «merecen de un modo especial nuestra atención» (T 8 [I 33]). En la única ocasión en que Hume recurre a la teoría asociativa en el primer *Enquiry*, no lo hace para probar en profundidad ninguna operación del entendimiento, sino sencillamente para mostrar cómo los objetos (las pinturas y reliquias, por ejemplo) hacen revivir las ideas con las que están asociados.

En el primer *Enquiry* se rehace el análisis humeano de la inferencia causal, acentuando su prominencia mediante la poda de otras doctrinas que la acompañaban originariamente. Ambas explicaciones se acomodan a las palabras del *Abstract*, según las cuales «es evidente que todos los razonamientos concernientes a *cuestiones de hecho* se fundamentan en la relación de causa y efecto» (A 11). Puesto que ambos libros comparten el objetivo común de determinar las condiciones y límites del conocimiento empírico, el problema del estatuto lógico del principio causal

mantiene íntegro su primitivo interés. El objetivo planteado en la Introducción del *Treatise,* consistente en «familiarizarse con la fuerza y alcance del entendimiento humano» (T xix [I 13]), se confirma en la Sección inicial del primer *Enquiry* con un conocimiento previo de las limitaciones y exclusiones resultantes:

> El único método que existe para liberarse de una vez de estas cuestiones abstrusas consiste en investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano, para mostrar, con un análisis exacto de su poder y capacidad, que no es en absoluto adecuado a tales temas remotos y abstrusos. Hemos de sometemos a esta labor penosa a fin de vivir después tranquilos; hemos de cultivar con cuidado la verdadera metafísica para destruir la falsa y adulterada (E_1 12).

El primero y el último Hume son compatibles como analistas: el criterio de significado no varía y sus intentos destructores se ven plenamente realizados en ambos libros, aunque dirigidos en contra de víctimas diferentes. El tono confiado y burlón de la última obra sugiere que Hume había conocido el trauma intelectual del *Treatise* «a fin de vivir después tranquilo». El clima primitivo de profunda implicación personal falta ahora y ya no aparecen aquellas manifestaciones de agonía metafísica que servían de conclusión al Libro I del *Treatise.* Hume se ha percatado de que las obras que aún le quedan por escribir —o reescribir— se pueden llevar a cabo independientemente de la teoría del conocimiento que subyace a su análisis filosófico, aunque, evidentemente, de acuerdo con sus principios empiristas. El trazo elegante y marcado de la segunda argumentación refleja la simplificación producida por su decisión de separar los elementos críticos y constructivos de su filosofía.

La elaborada ingeniosidad de los detallados estudios psicológicos de Hume en el Libro II del *Treatise* era concorde con su intención de echar «las bases», como explicaba en el *Abstract,* «de las otras partes [de su sistema] en su tratamiento de las pasiones» (A 7). La extensión de la teoría de la asociación formulada en el Libro I a su investigación «De las Pasiones» del Libro II constituyó el intento más honrado de Hume de unificar los elementos de su sistema. La doctrina de la simpatía, de la que depende en considerable medida su teoría ética, fue sin duda la concepción psicológica más fructífera para la construcción posterior.

Hume utilizó de un modo efectivo el principio de simpatía en el Libro III del *Treatise,* en el que pretendía fundamentalmente descubrir los fundamentos u origen de los sentimientos y juicios morales. Su habilidad para detectar una veta de verdad en posiciones falseadas por la exageración dio lugar a una teoría que equilibra finamente las pre-

tensiones contrarias de la visión «inferior» y «sentimental» de la naturaleza humana. Su distinción entre las virtudes artificiales y naturales le permite reconciliar la versión convencionalista de la moralidad, fundada en la suposición de un egoísmo absoluto, con la teoría del sentido moral que descansaba de un modo optimista, incluso ingenuo, sobre la benevolencia natural de la humanidad.

El precipitado sumario del Libro II del *Treatise* que se ofrece en la *Dissertation on the Passions* (1757), aparecido seis años después de la publicación de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, refleja con su apatía, extensión drásticamente reducida y sequedad poco inspirada la falta de confianza e interés que tenía Hume en la teoría psicológica como fundamento de su filosofía de los valores. Concluyó la *Dissertation* señalando:

> No pretendo haber agotado aquí el tema. Basta para mi propósito el haber mostrado que en la producción y comportamiento de las pasiones hay cierto mecanismo regular susceptible de una disquisición tan precisa como las leyes del movimiento, la óptica, la hidrostática o cualquier otro capítulo de la filosofía natural (G & G 166).

Esta sugerencia según la cual Hume pretendía que tal recapitulación de los puntos principales de su estudio «De las Pasiones» mostrase simplemente la posibilidad de una psicología de las emociones, sin estar integrada en un sistema filosófico, nace en la Sección inicial de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, donde Hume propone «alcanzar los fundamentos de la ética» (E_2 174) observando y comparando «casos particulares» de fenómenos, no psicológicos, sino morales.

> El otro método, en el que se establece en primer lugar un principio abstracto general que luego se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede ser más perfecto en sí mismo, pero se acomoda peor a las imperfecciones de la naturaleza humana, constituyendo una fuente de ilusión y error tanto en este como en otros temas. Los hombres están ahora curados de su pasión por hipótesis y sistemas en filosofía natural, por lo que no atenderán a otros argumentos que no sean los derivados de la experiencia. Ya es hora de que intenten realizar una reforma similar de todas las disquisiciones morales y de que rechacen cualquier sistema ético que no esté basado en hechos y observaciones, por sutil e ingenioso que sea (E_2 174-5).

Concediendo que Hume repudie aquí, como antes, los sistemas éticos racionalistas, este pasaje, aunque se limite a eso, aún contrasta asombrosamente con el propósito de crear un sistema unificado, tal como

se decía en la primera página del Libro III del *Treatise:* «Sin embargo, no pierdo la esperanza de que el presente sistema filosófico adquiera renovada fuerza a medida que se desarrolla y de que nuestro razonamiento acerca de la *moral* corrobore cuanto ha sido dicho acerca del entendimiento y las pasiones» (T 455 [III 7-8]). De acuerdo con la revisión de su plan, consistente en presentar su filosofía moral en una obra independiente y completa, el principio de simpatía, que había suministrado la base unitaria del Libro III y su nexo necesario con el Libro II, deja de ser un genuino principio psicológico explicativo para convertirse en una cualidad inanalizable («original») de la naturaleza humana, indistinguible de la benevolencia o el sentimiento de humanidad.

La evolución de la filosofía política de Hume muestra un cambio de plan similar. Su intento de fundar la política en la ciencia del hombre se ve abandonado un año después de haber sido realizado en parte en el tercer Libro del *Treatise.* El pensamiento político recogido en *Essays Moral and Political* de 1741 se ve modelado por reflexiones en torno a la historia constitucional, y no por investigaciones empíricas sobre psicología humana. La argumentación de Hume en el tercer ensayo, «Que la Política ha de reducirse a una Ciencia», depende únicamente del estudio de los fenómenos políticos registrados en los anales de la historia. En este caso, los «axiomas universales» o «verdades generales» de la política no se siguen de principios psicológicos, sino de observaciones acerca de cuáles han sido las consecuencias de los diversos tipos de organización política. Tal vez dichas consecuencias se entiendan como efectos naturales del carácter humano cuando responde a diversos conjuntos de condiciones sociales, económicas y legales. También puede ser que Hume no haya cambiado realmente su concepción de la naturaleza moral del hombre al modo sugerido por el pesimismo hobbesiano de muchos comentarios superficiales. Pero no son estas las cuestiones relevantes en este momento. Lo que interesa es que Hume se haya dado cuenta de que la teoría política, que para él engloba la teoría económica, se puede fundamentar directamente en el estudio histórico de los sucesos políticos, sin exigir ningún tipo de investigaciones psicológicas intrincadas. Lo que el filósofo social o político precisa conocer de la naturaleza humana se puede sacar de las observaciones acerca de la conducta de los hombres en diversas circunstancias históricas.

En el momento de publicar los *Political Discourses,* en 1752, se había realizado ya completamente la metamorfosis del psicólogo experimental en historiador filosófico, y todo esto dos años antes de que apareciese el primer volumen de la gran *History* de Hume. Los *Essays and Treatises on Several Subjects* concluyen la parte constructiva del programa anunciado al comienzo de su carrera. Mas las teorías éticas, estéticas y políticas que contienen son lógicamente independientes del sistema del que originalmente pensaba que serían partes.

La vertiente crítica del programa humeano se desarrolló de un modo un tanto desigual. El carácter decisivo con el que distinguió las verdades de la matemática pura de las de la ciencia empírica y la claridad de la explicación dada de esta diferencia lógica constituyeron contribuciones permanentes de inmensa importancia. Pero todo el mundo ha constatado la invalidez de su lucha con los conceptos de espacio y tiempo y de sus esfuerzos por asentar la geometría sobre bases empíricas. Su intento de fijar el alcance y límites de la filosofía natural, explorando los fundamentos experienciales de su método, ha dado lugar a aquellos análisis, especialmente el de la causalidad, a cuento de los cuales su reputación ha sido puesta en entredicho y defendida en la actualidad.

El poder devastador del empirismo de Hume se muestra más claramente cuando aplica sus principios al examen de la religión natural. En filosofía, son poco corrientes las refutaciones decisivas de proposiciones, principios o teorías, pero la aniquilación de toda una disciplina que ocupaba a algunas de las mejores cabezas de la época constituyó una proeza prodigiosa que requería un control de los argumentos perfecto, una resolución, unos principios firmes y un poder de análisis poco comunes. Hume se ocupó de todos los temas que mantenían una posición preeminente en las discusiones religiosas de su época. A pesar de que en el *Treatise* se mostraba reticente a última hora, las implicaciones teológicas de sus análisis de la existencia, la causalidad, la sustancia y el yo para los argumentos ontológicos y cosmológicos, así como para las doctrinas del alma y la inmortalidad, son ineludibles. Incluso antes de comenzar el *Treatise,* Hume había llegado a interesarse por el efecto de la creencia religiosa sobre la moralidad y, en «De la Superstición y el Entusiasmo», contenido en la primera edición de *Esssays Moral and Political,* lo enjuiciaba con distanciamiento y desaprobación que, en tratamientos posteriores, acentuó hasta convertirlo en animosidad hacia una influencia perjudicial. La *Natural History of Religion* (1757) expone hipótesis inquietantes acerca de las bases psicológicas de la creencia religiosa y pretende desacreditar las pretensiones de superioridad moral del monoteísmo. En el ensayo «De los Milagros», aparecido en *Philosophical Essays Concerning Human Understanding,* de 1748, titulado *An Enquiry Concerning Human Understanding,* en la cuarta edición de 1758, Hume se lanzó al asalto de la fortaleza del cristianismo, la Revelación, arguyendo que ningún milagro es objeto adecuado para la creencia de un hombre racional. En los *Dialogues Concerning Natural Religion* (1799), Hume desplegó sus maduros talentos filosóficoss y literarios con efectos notables en contra del argumento teleológico, la clave de la teología del siglo XVIII. El penoso y difícil esfuerzo que había realizado al comienzo de su carrera para determinar «la fuerza y alcance del entendimiento humano» (T xix [I 13]) se vio recompensado al fin cuando la construcción teológica más pródigamente embellecida, aunque

carente de base, de todos los tiempos, se derrumbó bajo el esfuerzo de su examen escéptico. El lado crítico y analítico del intelecto humeano se realizó plenamente en su graciosa, ingeniosa y dramática obra de arte filosófico. Cabe suponer que, cuando Hume le estaba dando los últimos toques, algunos meses antes de su muerte, se sintiese ampliamente compensado por la falta de un sistema filosófico comprensivo, tal como había intentado componer cuarenta años antes.

PARTE II

El uso y abuso de Newton

Sección 1. *Hume: ¿«El Newton de las Ciencias Morales»?*

Hume comenzó a escribir filosofía en su juventud, tan solo tres o cuatro años después de la muerte de Sir Isaac Newton. La investigación y especulación inspirada en Newton fue cobrando impulso a lo largo del siglo de Hume, impulso que se prolongaría casi hasta el final de la siguiente centuria. Los *Mathematical Principles of Natural Philosophy*[1] constituían la plena realización de una revolución científica que había comenzado oficialmente con la publicación del *De revolutionibus orbium coelestium* en 1543. Los elementos fundamentales que se combinaban en la síntesis newtoniana fueron la hipótesis copernicana relativa al movimiento terrestre, las leyes de Kepler sobre el movimiento planetario con su descubrimiento del carácter elíptico de las órbitas de los planetas, las investigaciones experimentales de Galileo sobre los movimientos de los objetos terrestres que entrañaban el descubrimiento del significado fundamental de la inercia, sus análisis de los conceptos de fuerza, masa y aceleración, así como las revelaciones de su telescopio, las soluciones matemáticas de Huygens a los problemas de la conservación del momento y su teoría de las fuerzas centrífugas. Dos siglos y medio de observar, experimentar y teorizar sobre el movimiento terrestre y celeste suministraron a Newton el material que había de transmutar, mediante procesos de deducción matemática, en un sistema de mecánica universal. La órbita de la luna y el flujo de las mareas, el movimiento de la tierra, el curso de los cometas, de los planetas y sus satélites, la oscilación de los péndulos, la caída libre de los cuerpos en las proximi-

[1] *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londres, 5 de julio de 1686. Se publicó una segunda edición en 1713, editada por Roger Cotes, y una tercera en 1728, editada por Henry Pemberton. La obra fue traducida por Andrew Motte en 1729. La edición inglesa normal en el siglo XX es *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, tr. de Andrew Motte, 1729, revisada por Florian Cajori (University of California Press, Berkeley, 1946).

dades de la superficie de la tierra y el vuelo de los proyectiles eran explicados como consecuencias íntimamente relacionadas derivables matemáticamente de tres leyes simples junto con el principio de gravitación universal. Los *Principia* fueron en todos los sentidos una obra monumental de proporciones grandiosas, un *tour de force* cuyas exigencias extremas llenaban de miedo la mente de su creador, un testimonio permanente de los esfuerzos de generaciones de científicos y una vindicación total del método de la ciencia experimental. Por el contrario, la otra gran obra de Newton, la *Opticks* [2], era una obra de exploración. Evidentemente, también era una obra experimental que sometía los datos observacionales a un análisis matemático y demostraba algunas conclusiones firmes. También era una obra sistemática que coordinaba veinte años de investigación de Newton y daba cuenta de las teorías rivales fundamentales. Pero sus investigaciones en torno a la naturaleza de la luz y la estructura y comportamiento de la materia fueron llevadas mucho más allá de los límites de lo que es matemáticamente demostrable o empíricamente verificable. La *Opticks* abría sugestivas posibilidades de nuevos descubrimientos en el terreno de la física, la química e incluso la biología. Demostró ser una obra inmensamente estimulante y alentadora para los experimentalistas, entre los más importantes de los cuales, algunos, como Benjamin Franklin, no estaban a la altura de las formidables matemáticas de los *Principia.* Así, pues, en los días de Hume, toda una generación de filósofos naturales, inspirados por Newton, aplicaban el método empírico a todo el dominio de los problemas científicos. No es, por tanto, de extrañar que la primera obra de Hume se califique en la primera página como «SIENDO UN INTENTO DE introducir el método experimental de razonar en los ASUNTOS MORALES.»

La observación de John Passmore de que «la ambición de Hume era constituirse en el Newton de las ciencias morales» enuncia la opinión oficial de la influencia del científico sobre el filósofo. «Y esto en dos sentidos», continúa, «en primer lugar, elaborando una teoría general audaz acerca de la mente —su asociacionismo— comparable a la teoría de la atracción de Newton y, en segundo lugar, ...ampliando el método newtoniano a las ciencias morales» [3]. Aunque Kemp Smith consideraba que el interés menguante en el asociacionismo era señal de que la influencia newtoniana constituía, en el primer sentido, un factor recesivo en la evolución del pensamiento de Hume, aceptaba el carácter dominante de la influencia de Newton por lo que respecta al método. «La concepción newtoniana del método... es precisamente la que Hume pre-

[2] *Opticks, Or A Treatise Of The Reflexions, Refractions, Inflections & Colours of Light,* basada en la cuarta edición, Londres, 1730 (Dover, New York, 1952). [Hay traducción castellana de Eugenio D. del Castillo, *Optica o Tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz,* Buenos Aires, EMECE, 1947.]

[3] *Hume's Intentions,* 43.

tende seguir en su propio pensamiento»[4], señaló confirmando el juicio de Charles Hendel, según el cual «Su libro [el *Treatise*] no era más que una aventura consistente en aplicar el 'método experimental' de Newton al mundo de la mente»[5]. En su Introducción a la antología de la Modern Library, *The Philosophy of David Hume,* V. C. Chappell afirma, en la misma dirección, que «Hume... se había visto terriblemente impresionado por la conquista de Newton en las ciencias naturales, reconociendo que el éxito de Newton dependía en gran medida de la utilización del 'método experimental'. Hume pensaba que había llegado el momento de aplicar este mismo método a 'los asuntos morales'...»[6]. Habiendo señalado que «las ideas —los átomos de la mente— habían de ser conectadas mediante este principio [de asociación] para formar un sistema de mecánica mental comprensivo y auténticamente newtoniano»[7], Antony Flew suscribió posteriormente el aforismo de Passmore de que «la ambición» de Hume «era... convertirse en el Newton de las ciencias morales»[8]. Tras observar como signo de las «corregidas» ambiciones newtonianas de Hume que la versión final de la teoría asociacionista era «poco más que una reliquia degenerada de la visión de un joven»[9], Flew prosigue su estudio penetrante en *Hume's Philosophy of Belief* a fin de detectar la influencia de la metodología newtoniana. Hace ya casi diez años, T. E. Jessop subrayó, el mismo año en que John Passmore publicaba su *Hume's Intentions,* tanto el aspecto doctrinal como el metodológico de la influencia de Newton sobre el *Treatise:*

> Hume... se sentía inspirado por una idea nueva: del mismo modo que Newton había mostrado que los cambios fundamentales del mundo físico se podían explicar con el principio de «atracción» (gravitación), los procesos de conocimiento, en la medida en que consisten en inferir un hecho supuesto a partir de un hecho presente, también se podrían explicar mediante el principio de asociación... Estaba seguro de haber encontrado una ley general y el hecho de que satisfaciese sus es-

[4] *The Philosophy of David Hume* (Macmillan, Londres, 1941), 57.
[5] *Studies in the Philosophy of David Hume,* New Edn. (Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Nueva York, 1963), 366.
[6] (Random House, Nueva York, 1963), xv.
[7] *Hume's Philosophy of Belief,* 18.
[8] *Ibid.,* 94. Un año más tarde, Flew tuvo la oportunidad de subrayar el mismo punto en su Introducción a una antología, *David Hume on Human Nature And the Understanding* (Collier, Nueva York, 1962), 7: «...Lo que Hume ambicionaba era establecer los fundamentos de una posible ciencia newtoniana del hombre...» Cf. P. L. Gardiner, «Hume's Theory of the Passions», en *David Hume: A Symposium,* ed. D. F. Pears (Macmillan, Londres, 1963), 41: «...Hume trató de elaborar una ciencia psicológica paralela a la física newtoniana.»
[9] *Op. cit.,* 18.

crúpulos empíricos encendió su entusiasmo: igual que Newton con la gravitación, podría exhibir la asociación como un hecho de experiencia sin necesidad de formular una causa oculta de ello [10].

Por tanto, todo el mundo ha reconocido la influencia formativa de la obra científica de Newton sobre el desarrollo de la filosofía de Hume, especialmente sobre el de su método. Lo que los estudiosos de Hume llaman «método newtoniano» no fue invención de Newton; se trata del método resolución/composición (o analítico/sintético) que tuvo su origen durante el siglo XV en la Universidad de Padua y que fue perfeccionado por el genio matemático y experimental de Galileo. El descubrimiento más importante de los primeros científicos modernos fue el descubrimiento de la propia ciencia, i. e., del método científico. Concediendo que ciertos descubrimientos espectaculares puedan haberse realizado de modo asistemático, por azar, especialmente en astronomía —por ejemplo, las montañas de la luna o los satélites de Júpiter—, dado el feliz accidente que condujo al descubrimiento del telescopio, hubiesen sido simplemente curiosidades aisladas en lugar de convertirse en los elementos de un modelo nuevo y coherente del universo. Este método poderoso engendró una procesión de descubrimientos de hechos y de creaciones de teorías cuya inmensa significación solo apareció con claridad cuando Newton los desplegó sistemáticamente en los *Principia*. Aun cuando Hume no hubiese estudiado ninguna de las obras que hoy llamaríamos científicas, habría aprendido de los filósofos que el hecho supremo de su época era la transformación de la concepción humana del universo físico por obra de la ciencia empírica. También se habría sentido impresionado por el hecho de que los filósofos, de Bacon en adelante, estaban virtualmente obsesionados por el tema del método científico, por la articulación de sus principios, la promoción de su utilización, la puesta en tela de juicio de su alcance y validez y la demostración de sus fundamentos lógicos, psicológicos y ontológicos. Finalmente, también se habría visto animado a descubrir que algunos de los más ambiciosos de aquellos pensadores habían estado intentando proyectar dicho método (o sus diversas concepciones del mismo) sobre el terreno de las ciencias humanas, terreno en el que pensaba trabajar.

Si bien Hume sigue a Newton cuando califica de «experimental» el método, no hay, como muestra la historia de la alquimia, nada exclusivamente moderno en la experimentación. La función verificadora de los experimentos se vio clarificada y reforzada, pero lo realmente nuevo fue la aplicación de las matemáticas a los datos empíricos. En manos de un científico realmente moderno como Galileo, la resolución o análisis

[10] «Some Misunderstandings of Hume», *Révue intèrnationale de philosophie*, 20 (1952); reimpreso en *Hume*, ed. V. C. Chappell (Doubleday, Garden City, 1966), 46-7.

(método resolutivo) estableció un enunciado matemáticamente simple de las relaciones entre los aspectos cuantificables de los fenómenos, como pone de manifiesto su ley de la caída de los cuerpos formulada en términos de aceleración uniforme ($S = vt/2$) y por la ley derivada de ahí, más importante aún, según la cual un cuerpo que cae partiendo del reposo atravesará una distancia proporcional al cuadrado del tiempo de caída ($S = t^2 \times g/2$). En la fase compositiva o sintética del método *(método compositivo)*, Galileo suministró deducciones geométricas de las consecuencias de sus leyes y, a continuación, ingenió experimentos para verificar si tenían o no lugar de hecho. Era esta la esencia lógica del método de Newton, quien, como Galileo, pretendía analizar la dispersa realidad empírica en modelos ideales radicalmente simplificados, cuyo funcionamiento básico era expresable matemáticamente —incluso hasta el punto de presentar como objeto de su primer axioma o Ley del Movimiento una entidad que nunca es susceptible de experimentación y que, dada la verdad de un principio fundamental del sistema (la gravitación universal), no es posible que exista; a saber, un cuerpo que continúe en un estado de movimiento uniforme en línea recta. Si Galileo se contentaba a menudo, de manera sorprendente, con «experimentos mentales» (que seguidores fieles como Mersenne encontraban a veces imposibles de realizar y, en ocasiones, cuando se llevaban a cabo efectivamente, resultaban descaminados), Newton insistía en que el mundo lógicamente posible creado por la inferencia matemática debía de ser contrastado con el mundo efectivamente experimentado.

Había un fuerte incentivo para adoptar este método fabuloso en las ciencias psicológicas y sociales; sobre todo, porque los beneficios de la nueva ciencia habían sido subrayados constantemente por parte de Bacon, Hobbes, Descartes y Spinoza y habían sido ya demostrados en la minería, medicina y metalurgia, en las artes bélicas, en la navegación y en la arquitectura. Mas en el momento en que los científicos comenzaban precisamente a buscar el modo de someter los fenómenos magnéticos, eléctricos y químicos al análisis matemático, ¿no parecerían insuperables —o, al menos, muy desalentadores— los obstáculos que se alzaban ante la aplicación de los principios matemáticos a los «temas morales»? Y si se hallase otro modo de alcanzar los principios fundamentales de la psicología, la ética, la política y la estética, ¿acaso la perspectiva de verificarlos experimentalmente no se vería arruinada, no ya por problemas técnicos, sino por el funcionamiento de un principio de indeterminación reconocido por el propio Hume? Tras la caída de las matemáticas y la experimentación, ¿qué quedaría del grandioso método nuevo para el filósofo moral del siglo XVIII, sino la forma tremendamente abstracta del método resolución/composición pregalileano con el que había luchado Hobbes durante el siglo anterior? ¿Acaso el cambio de planes de Hume, documentado en el capítulo anterior, no podría estar conectado con alguna perturbación en sus relaciones con el newtonianis-

mo?, ¿no podría ser tal vez el resultado del desaliento surgido al intentar «introducir el Método experimental de Razonar en Temas Morales»? ¿No podría, además, verse acelerado su cambio de dirección por la explotación de la ciencia newtoniana hecha por filósofos dedicados a promover la causa de la religión natural?

Es necesario llevar a cabo discusiones serias sobre estas cuestiones, situándolas contra el transfondo de una familiaridad de primera mano con las obras de Newton y algunos de sus seguidores por lo menos. Tampoco es suficiente limitarse a tomar aquellos pasajes familiares en los que Newton formula sus proclamas acerca del método científico. Un mayor conocimiento de sus obras muestra que los principios que profesaba han de ser evaluados a la luz de su práctica científica. Si efectivamente el carácter de la filosofía de Hume lleva el cuño del newtonianismo, es de la mayor importancia para el intérprete de Hume examinar las obras fundamentadoras de tal movimiento. Se han hecho tantas cosas con la influencia de la ciencia newtoniana sobre la filosofía de Hume que resulta imprescindible examinar cuidadosamente sus relaciones. Aún cuando resultase que Hume no era un newtoniano convencido, su obra difícilmente podría haber permanecido ajena al movimiento intelectual dominante en aquellos días. En lugar de intentar reconstruir el mundo conceptual en el que Hume llevaba a cabo su pensamiento filosófico, mediante una visión general del pensamiento religioso y científico de la época, me centraré en los escritos de la persona que consolidó la visión científica del mundo e impulsó la reconstrucción teológica que habría de inspirar la obra más perfecta de la madurez de Hume.

Los lectores que estén versados en la historia de la ciencia y teología newtoniana no sacarán gran cosa del estudio sobre Newton que viene a continuación. Pueden permitirse pasar inmediatamente a la Parte III, que contiene suficientes referencias a la obra de Newton como para que se entiendan las comparaciones de su método con el de Hume que allí se hacen. Los lectores que no se han ocupado nunca con detalle del pensamiento científico de este periodo pueden pensar que esta consideración detallada del trabajo científico es una injerencia inconveniente en un libro acerca de un filósofo. Opino, por el contrario, que el conocimiento de la ciencia natural de una época es indispensable para la comprensión de su filosofía. Más especialmente, estar familiarizado con Newton, la fuerza intelectual dominante de aquellos días, es indispensable para apreciar las ambiciones de Hume, sus dificultades y desarrollo.

Sección 2. *La primera publicación de Newton*

El primer artículo publicado por Newton[11], que informa de su descubrimiento de que los colores del espectro están conectados invariablemente con diversos grados de refrangibilidad de los rayos luminosos, está considerado con todo derecho como un hito en la historia de la ciencia experimental. La ocasión de este avance técnico fue suministrada, de un modo típico, por una dificultad técnica en la mejora de un instrumento científico, el telescopio de refracción. Las lentes convexas que habían comenzado a sustituir los oculares cóncavos de Galileo daban imágenes distorsionadas por aberraciones esféricas a la vez que, observaba Newton, emborronaban los contornos con una línea de colores (la «aberración cromática»). Con la esperanza de obtener imágenes más claras, adquirió un prisma triangular, lo situó en una habitación oscura ante un pequeño agujero practicado en la persiana de una ventana y estudió el haz de luz refractado por el prisma sobre la pared de enfrente. Dada una abertura redonda para la luz y «las leyes conocidas de Refracción», era de esperar que el espectro de los colores apareciese circular, mientras que, de hecho, mostraba una forma oblonga con una longitud cinco veces mayor que la anchura. Para determinar si este fenómeno inesperado tenía su causa en alguna circunstancia incidental, comenzó a introducir variaciones en la situación experimental y logró excluir como irrelevantes, factores tales como la posición, las imperfecciones y el grosor desigual del cristal, el tamaño de la abertura y los diversos ángulos de incidencia de los rayos emitidos desde distintas partes del sol, eliminando la hipótesis («sospecha») de los diversos grados de curvatura de los rayos solares que abandonan el prisma. Cuantificando rutinariamente su problema, descubrió gracias a una serie de mediciones que la divergencia de los rayos que surgían del prisma (seno de refracción) era desproporcionada a las diferencias en los ángulos de incidencia de los rayos convergentes emitidos desde los lados opuestos del sol. El fenómeno, infiere, es atribuible a alguna propiedad desconocida de la luz y concibe un ingenioso *experimentum crucis* para descubrirlo.

Proyectó la luz del prisma a través de un pequeño agujero practicado en un tablero hacia otro tablero similar situado doce pies más allá con otro prisma detrás. Haciendo rotar el primer prisma consiguió pasar cada uno de los rayos de colores del espectro, uno por uno, a tra-

[11] *Philosophical Transactions*, 80 (19 febrero 1671-2), 3075-87: «A letter of Mr. Isaac Newton, Mathematick Professor in the University of Cambridge, containing his New Theory about Light and Colors...»; reimpreso en facsímil en I. Bernard Cohen, ed., *Isaac Newton's Papers and Letters On Natural Philosophy* (Harvard U. P., Cambridge, Mass., 1958), 47-59.

vés de la abertura del segundo tablero, para ver en qué parte de la pared era refractado cada uno por el segundo prisma.

> Y vi, por la variación de dichos lugares, que la luz que tendía hacia aquel extremo de la Imagen hacia el que tenía lugar la refracción del primer Prisma, sufría en el segundo una refracción considerablemente mayor que la de la luz del otro extremo. De este modo se descubrió que la verdadera causa de la longitud de dicha Imagen no era otra que el que la *Luz* consta de *Rayos diversamente refrangibles* que, sin ninguna relación con diferencias en su incidencia, eran transmitidos hacia diversas partes de la pared según sus grados de refrangibilidad [12].

Concluyendo que su problema práctico inicial era insoluble porque el objetivo enfoca los diversos rayos en puntos diferentes de su eje, con lo que el ocular solo podía enfocar uno de ellos cada vez, Newton se dedicó a la construcción de un telescopio de reflexión que le valió la entrada en la Royal Society. El informe de su experimentación y su significación teórica —«el descubrimiento más curioso, si no el más considerable, que se ha hecho hasta ahora de las operaciones de la naturaleza», declaró— fueron comunicados a Henry Oldenburg, secretario entonces de la Royal Society, en pago a su elección. Los puntos fundamentales de su «New Theory of Light and Colours» eran que la luz blanca es una mezcla heterogénea de rayos de cada color, que los colores son «propiedades originales e innatas» de los rayos luminosos y que las diferencias de color están en función de los diversos grados de refrangibilidad de los diferentes rayos.

En su carta de una docena de páginas, Newton no solo hizo progresar a la óptica al derrumbar las opiniones establecidas acerca de la composición de la luz, sino que, además, lo cual es de una importancia no inferior para la revolución científica, mostró un modelo del método experimental y de la comunicación de investigaciones. Con excepción del poder de síntesis mostrado en sus obras sistemáticas, todos los aspectos esenciales del método newtoniano se encuentran presentes en su primer escrito inédito. Firmemente confiado en el principio de que las leyes generales deben ser confirmadas por los fenómenos, conociendo con toda seguridad las teorías contemporáneas y siendo un observador de visión clara, estaba alerta a cualquier suceso impredictible. Newton se mostraba ingenioso a la hora de someter los fenómenos naturales a un control experimental, aislando, para su estudio, los posibles factores relevantes uno por uno hasta que, por un proceso de exclusión, avanzaba suavemente hacia la causa del suceso problemático. El análisis matemático de los datos observacionales era parte integral de su modo de proceder y la enunciación de los resultados en términos cuantitativos, un

[12] *Ibid.*, 3079; Cohen, *op. cit.*, 51.

modo natural de expresión. Tras su análisis (resolución) completado con su descubrimiento de la causa del fenómeno problemático, procede en la fase sintética (compositiva) a deducir lo que puede ocurrir cuando la luz blanca se refracta a través de una lente esférica.

«A New Theory of Light and Colours» fue remitida a Robert Hooke, el solícito experimentador y demostrador de la Royal Society (oficialmente, su Curator) para que la verificase experimentalmente y también se envió una copia a Christiaan Huygens. Muy pronto, estos y otros científicos fueron presentando sus opiniones acerca de la teoría, con lo que durante varios años Newton se vio envuelto en una defensa ininterrumpida de su método y conclusiones. El punto central de esta controversia, a un nivel lógico, era la distinción newtoniana entre hipótesis, por un lado, y, por otro, proposiciones particulares que describen fenómenos, proposiciones generales o conclusiones obtenidas por inducción y principios primitivos —axiomas confirmados experimentalmente o leyes. Esta distinción, que Newton no siempre mantenía férreamente, no fue apreciada por los críticos que siempre tenían por hipótesis las conclusiones presentadas como definitivas o que alegaban que sus teorías dependían de hipótesis, es decir, que requerían suposiciones lógicamente posibles que podrían ser sustituidas por alternativas incompatibles. Newton instaba a la verdadera crítica que consideraba más intolerable, proponiendo respuestas provisionales a problemas aún indecidibles sugeridos por sus descubrimientos. Pensaba que había una diferencia perfectamente obvia entre lo que enunciaba como conclusiones firmes establecidas por medio de elementos de juicio empíricos y lo que conjeturaba acerca de verdades más fundamentales que, a medida que las posibilidades lógicas se restringían, era probable que quedasen invalidadas tras el paso de los avances teóricos. Tras haber mostrado que el color era una cualidad de la luz, se seguía que la propia luz no podía ser una cualidad, sino que debía ser una sustancia, «*quizá*» material. Hooke estaba en lo cierto al decir que la hipótesis de la materialidad de la luz no había sido demostrada (cosa que Newton no había pretendido) y que los fenómenos descritos eran explicables mediante otras hipótesis (que Newton estaba dispuesto a admitir). Pero Hooke estaba equivocado al inferir que, por tanto, las conclusiones de Newton sobre las propiedades de la luz seguían siendo problemáticas. Puesto que cualquier conclusión general que Newton hubiese establecido verdaderamente habría de ser derivable lógicamente de verdades más remotas sobre la naturaleza y causa de la luz, cuando fuesen descubiertas, es comprensible que fuese acusado de presuponerlas o afirmarlas para apoyar sus pretensiones particulares. El hecho de que el orgullo de Newton se viese rápidamente amargado por críticas mal orientadas, sugiere su falta de penetración en las mentes proclives a construcciones *a priori* y su ingenuidad acerca de lo que era de esperar de unos buscadores de la verdad cuyos planes hipotéticos amenazaba.

Sección 3. ¿«*Hypotheses non fingo*»?

No se puede negar que la propia obra científica de Newton estaba plagada de hipótesis en una abundancia asombrosa; hipótesis de trabajo imaginativas, ingeniosas y fructíferas que guiaban su experimentación. En su primer escrito, las tildaba de «sospechas»; en las páginas finales de la *Opticks*, las denominaba «sugerencias». Como muestra I. Bernard Cohen con impresionante erudición en *Franklin and Newton*[13], las hipótesis audaces que iban más allá incluso de sus fuentes experimentales eran de una importancia enorme, en el siglo XVIII, para estimular la investigación científica. Hipótesis tales como la naturaleza corpuscular de la luz o la del éter en cuanto medio a través del cual se transmiten las fuerzas gravitatorias, eléctricas y magnéticas y cuyas vibraciones explicarían la diferenciación de los colores, eran sugeridas a fin de explicar el mecanismo subyacente de los fenómenos cuyas propiedades y leyes habían sido establecidas previamente. Los escritos ópticos[14] enviados a la Royal Society entre los años 1672 y 1676 que proponen sustancialmente las teorías reunidas en el tratado *Opticks* de 1704, están adornadas de hipótesis especulativas, hasta el punto de que una de las comunicaciones más importantes se titula abiertamente, «An Hypothesis explaining the Properties of Light, discoursed in my several Papers»[15]. En esta ocasión, como es usual, Newton manifestó su desagrado ante las hipótesis y las «vanas disputas» que provocan, negando haber supuesto anteriormente la hipótesis de la corporeidad de la luz que Robert Hooke le había atribuido. Sigue insistiendo, como había hecho tres años antes[16], en que su descubrimiento de las propiedades de la luz es independiente de cualquiera de las diversas hipótesis mecánicas que puedan explicar sus descubrimientos. Pero, en atención a aquellos que no pueden comprenderlos sin algún modelo ilustrativo, accede «a recurrir a la hipótesis» (del éter)... «no comprometiéndome yo mismo con el hecho de que se pueda considerar probable o improbable»[17].

[13] American Philosophical Society (Philadelphia, 1956).

[14] Reproducido en facsímil en *Isaac Newton's Papers and Letters* a partir de las *Philosophical Transactions of the Royal Society*, y Thomas Birch, *The History of the Royal Society of London* (Millar, Londres, 1757). Los escritos ópticos llevan una introducción breve, aunque interesante, de Thomas Kuhn en *Newton's Optical Papers*.

[15] *Isaac Newton's Papers and Letters*, 178-90.

[16] *Philosophical Transactions*, 88 (1672), 5084-5130; reimpreso en Cohen, *op. cit.*, 118-19: «Pero sabía que las *Propiedades* que atribuía a la *Luz* eran, en alguna medida, susceptibles de ser explicadas, no solo de esta manera, sino también en virtud de muchas otras *Hipótesis* Mecánicas. Por tanto, decido renunciar a todas ellas...» *Ibid.*, 123: «Pero, sean cuales sean las ventajas o desventajas de esta *Hipótesis*, espero que se me excuse por haberla planteado, pues no considero necesario recurrir a ninguna *Hipótesis* en absoluto para explicar mi Doctrina.»

[17] *Ibid.*, 178-9: «Por tanto, puesto que he observado que las mentes de algunos

Aunque en principio se oponía a recurrir a hipótesis para las que no existiese una confirmación experimental, Newton les concedía un lugar, si no «en filosofía experimental», al menos sí en sus fronteras. En una carta escrita para defender su primer escrito científico en contra de Pardies, defendió dicha posición con toda exactitud:

> El método mejor y más seguro de filosofar parece consistir, en primer lugar, en inquirir con diligencia las propiedades de las cosas, estableciendo dichas propiedades con experimentos, para proceder luego más lentamente a formular hipótesis para explicarlas. Porque las hipótesis deberían estar orientadas exclusivamente a explicar las propiedades de las cosas, pero no han de asumirse para determinarlas; excepto en la medida en que puedan suministrar experimentos. Pues, si la posibilidad de las hipótesis ha de ser la prueba de la verdad y realidad de las cosas, no veo el modo de alcanzar la certeza en ninguna ciencia, pues es posible ingeniar varias hipótesis que parezcan superar nuevas dificultades. Por tanto, hemos estimado aquí necesario dejar de lado cualquier hipótesis, por ser ajenas a nuestro objetivo de considerar en abstracto la fuerza de la objeción, para que pueda recibir una solución más plena y general [18].

El tipo de hipótesis que Newton rechaza aquí categóricamente es el que Cohen denomina «ficción filosófica», expresión del siglo XVII aplicada a teorías puramente especulativas, especialmente al sistema de torbellinos de Descartes, que designa una construcción imaginativa formulada al margen de los datos observacionales y sostenida en contra de elementos de juicio experimentales contrarios. Los críticos incapaces de distinguir entre una explicación lógicamente posible y una ley confirmada experimentalmente irritaban a Newton al confundir sus conclusiones «deducidas de los fenómenos» con las hipótesis sugeridas para suministrar explicaciones de un nivel superior. Los críticos que aplicaban su imaginación a ingeniar alternativas no solo a sus hipótesis, sino también a las conclusiones establecidas tan firmemente como puedan estarlo en la ciencia empírica, dejaban totalmente de lado la cuestión de la observación y experimentación. Es de estas hipótesis arbitrarias y gratuitas de las que dice que es «necesario dejarlas de lado».

grandes virtuosos han discurrido mucho acerca de hipótesis, como si mis discursos precisasen ser explicados mediante una hipótesis, y puesto que he visto que algunos, de los que no conseguía hacerme entender al hablar en abstracto de la naturaleza de los colores y de la luz, me comprendían rápidamente cuando ilustraba mi discurso con una hipótesis, por esta razón he considerado conveniente enviarle una descripción de los detalles de esta hipótesis tendente a ilustrar los escritos que le adjunto.»

[18] *Philosophical Transactions,* 85 (1672), 5014; *Isaac Newton's Papers and Letters,* 106.

Unos años antes de que Newton se hiciese tan enfermizamente sensible a las connotaciones dañinas de este sentido de «hipótesis», dejó de aplicar el término incluso a sus teorías o conjeturas claramente especulativas. Tan solo un año antes de terminar los *Principia* gustaba de llamar «Hipótesis» a sus «Axiomas o Leyes del Movimiento», como ocurría en el *De Motu*[19], precursor del gran tratado, enviado a la Royal Society bajo presión de Halley a fin de dejar constancia de algunas demostraciones cruciales. Como nos recuerda el profesor Cohen, tres años después de la publicación de los *Principia*, enuncia como «Hipótesis» las Leyes del Movimiento en un escrito enviado a John Locke, titulado «A Demonstration, That the Planets by their Gravity towards the Sun, may move in Ellipses»[20]. También en la primera edición de los *Principia* aparecen no menos de diez apartados titulados «Hipótesis», tres de los cuales sobreviven en las ediciones segunda y tercera que concluyen con la afirmación «*Hypotheses non fingo*».

Cualquiera que intente reconciliar el principio newtoniano de exclusión de hipótesis con su práctica consistente en incluirlas, es muy posible que considere que la fuente de la aparente discrepancia ha de ser situada en la ambigüedad de la palabra «hipótesis». Siguiendo esta línea con un examen escrupuloso del uso que de la palabra hacía Newton y sus contemporáneos, Cohen ha logrado distinguir nueve sentidos del término que entonces eran corrientes[21]. Tras la investigación brillante e iluminadora de Cohen, está claro que las hipótesis eran perfectamente aceptables para Newton en alguno de estos sentidos, así como que eran inaceptables, al menos en uno de ellos. Evidentemente, Newton no tenía ninguna objeción metodológica que hacer a la hipótesis del movimiento de la tierra, hipótesis por la cual la Royal Society recibió sus *Principia* como una vindicación triunfante de dicho movimiento. Además, Newton aludía al sistema copernicano llamándolo la hipótesis copernicana. Como geómetra, tampoco habría de querer eliminar las hipótesis en el sentido de suposiciones permitidas en la demostración de teoremas o en la resolución de problemas.

Puesto que a lo largo de los dos primeros Libros de los *Principia*, Newton se ocupa de demostrar principios matemáticos, dejando para el tercer Libro las cuestiones de su aplicabilidad a la realidad física, es libre de investigar las consecuencias de hipótesis relativas a fuerzas: «En matemáticas», observaba en un Escolio, bien entrado el Libro I,

[19] *Isaaci Newtoni Propositiones de Motu* (1685), reimpreso en Stephen Rigaud, *Historical Essay on the First Publication of Sir Isaac Newton's Principia* (Oxford U. P., 1838), Apéndice. Es de presumir que sea a esta obra a la que se refiere Alexandre Koyré en sus *Newtonian Studies* (Chapman and Hall, Londres, 1965), 16, n. 9, donde dice, un tanto equívocamente, «en la primera edición de los *Principia*, los axiomas o leyes del movimiento se denominan *hipótesis*».

[20] Mencionado en *Franklin and Newton*, 583-4, donde se cita la obra de Peter King, *The Life of John Locke*, nueva edición (Londres, 1830), i, 388.

[21] *Franklin and Newton*, cap. 5 y apéndice 1.

«hemos de investigar las cantidades de las fuerzas con sus proporciones tales como se siguen de cualesquiera condiciones supuestas...» [22]. Así por ejemplo, está dispuesto a adoptar la hipótesis de que los «fluidos elásticos» (gases) constan de partículas que se repelen entre sí, a fin de demostrar que «las fuerzas centrífugas de las partículas serán inversamente proporcionales a la separación entre sus centros» [23], validando de este modo, de manera matemática, la Ley de Boyle sin comprometerse con ninguna afirmación categórica relativa a la naturaleza física de los gases. En el Libro III, ya no se ocupa del mundo lógicamente posible de las matemáticas puras, sino del mundo real de la física: «entonces», continúa la enunciación del modo de proceder citado arriba, «cuando entramos en el terreno de la física, confrontamos dichas proporciones con los fenómenos de la Naturaleza, sabiendo qué condiciones de dichas fuerzas responden a los diversos tipos de cuerpos atractivos». En este punto se termina la libertad de suponer «condiciones» o situaciones hipotéticas («Si diversos cuerpos giran en torno a un centro común y...»), debiendo, por el contrario, aplicar sus principios matemáticos a la explicación de fenómenos observados («Que todos los cuerpos gravitan hacia cada uno de los planetas y...»). Naturalmente, incluso en el *Newton's System of the World* [24], aún asume una hipótesis en forma de condicional contrafáctico a fin de generalizar una demostración de que «la fuerza circumterrestre decrece en razón inversa al cuadrado de la distancia a la tierra», primero «suponiendo la hipótesis de que la tierra está en reposo» y luego, «suponiendo la hipótesis de que la tierra se mueve», con lo que la verdad del teorema queda demostrada independientemente de ambas hipótesis. Se puede suministrar una explicación similar de la «Hipótesis» relativa a la proporcionalidad de la resistencia de un fluido y la velocidad de un cuerpo que se mueve a su través, que se emplea para refutar la teoría cartesiana de los torbellinos en la Sección final del Libro III [25].

La hipótesis mecánica del Libro III resulta más difícil de acomodar. A fin de demostrar que el centro de gravedad del sistema solar es inmóvil, constituyendo el centro del mundo, Newton aceptó la improbable premisa («Hipótesis I») de «Que el centro del sistema del mundo es inmóvil» [26]. La «Hipótesis II» (demostrada por Laplace un siglo más tarde) era necesaria para «Hallar la precesión de los equinocios» [27]. Se puede lamentar, con Hermann Weyl, esta «nota discordante

[22] P. 192.
[23] Libro II, Prop. xxiii, T. xviii, p. 300.
[24] Traducido del latín al inglés por primera vez en 1728 (por Andrew Motte, piensa Cajori), reimpreso en la edición de los *Principia* de Cajori, tras el libro III. Las demostraciones mencionadas se dan en las secciones 10 y 11, pp. 559-61.
[25] P. 385.
[26] P. 419.
[27] Prop. xxxix, Probl. xx, p. 489: «HIPOTESIS II: Si se eliminasen las otras partes de la tierra y el anillo restante girase solo en torno al sol en la órbita de la tierra con el movimiento anual, mientras que, por el movimiento diurno, girase sobre

en medio del desarrollo inductivo convincente de su sistema del mundo en los *Principia*» [28]. También se puede, como Cohen, reconocer sencillamente la presencia de otra clase de hipótesis tolerada en los *Principia:* «Proposiciones que Newton era incapaz de demostrar» [29]. Al menos, Newton fue defendido póstumamente por su convicción de que la Hipótesis II era demostrable en principio. La «Hipótesis I» podría haber sido enunciada como «Axioma» o «Postulado» aceptado tanto por los partidarios del sistema heliocéntrico como por los del geocéntrico. La «nota discordante» habría sido silenciada (o al menos camuflada), según la primera terminología de Newton, de acuerdo con la cual los términos «Axioma» y «Ley» eran sinónimos de «Hipótesis»: evidentemente, los «Axiomas o Leyes del Movimiento» son «Hipótesis» —o lo eran antes de su santificación. Pero, como es natural, no se trataba de aquellas hipótesis empíricamente vacías que Newton afirmaba no querer formular.

Los comentadores hacen hincapié en la aversión que Newton sentía por las controversias, rasgo que el propio Newton comentó en bastantes ocasiones. Se podría decir lo mismo con más precisión afirmando que Newton se sentía agraviado por las críticas. No podía soportar que se le contradijera. Su primera respuesta a las críticas hechas a su primer escrito fue la amenaza de abandonar la ciencia o, al menos, las publicaciones científicas. Estaba enojado porque Oldenburg le hubiese metido en polémicas y se quejaba a él diciendo que «hay que decidir o bien no decir nada nuevo o bien convertirse en un esclavo de su defensa» [30]. Escribía a Leibniz: «Me vi tan perseguido por las discusiones resultantes de mi teoría de la luz, que lamenté mi imprudencia al abandonar una bendición tan importante como la tranquilidad para correr tras una sombra» [31]. Sea que esta reticencia a publicar fuese un corolario de la pasión solitaria que le consumía y que hacía intolerable toda intromisión en su soledad, o sea que fuese debida a la incomunicabilidad del introvertido extremo que teme descubrir su mente a alguien que no sea un amigo íntimo y admirador, el resultado fue que el hombre de mente más independiente necesitase un apoderado para presentar en público su obra.

Ahora nos parece inimaginable que no se hubieran escrito los *Principia*, pues la ciencia había estado avanzando hacia este climax durante más de dos siglos. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* era un libro in-

su propio eje, formando un ángulo de 23 1/2 grados con el plano de la eclíptica, el movimiento de los puntos equinociales sería el mismo, tanto si el anillo fuese fluido como si fuese de materia dura y rígida.»

[28] *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, tr. Olaf Helmer (Princeton U. P., Princeton, 1949), 100; citado en Cohen, *Franklin and Newton*, 133.

[29] *Franklin and Newton*, 139 y 579.

[30] Carta del 18 de noviembre de 1676, reimpresa en la obra de Louis Trenchard More, *Isaac Newton* (Scribner's, Nueva York, 1934), 91.

[31] Sir David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton* (Constable, Edinburgh, 1855), i.95, Carta del 9 de diciembre de 1675.

evitable, como *De Revolutionibus orbium coelestium* y el *Origin of Species*. Era necesario y no podía escribirlo más que Newton. Una vez aceptadas las presiones de Halley para desarrollar sus conferencias de Cambridge sobre el movimiento en un sistema cósmico, decidió sacarlas a pública controversia desarrollándolas en primer lugar, como es obvio, con rigor, pero también con un carácter tan abstruso que «impidiese que se cebasen en él los pequeños eruditos a la violeta de las matemáticas» [32]. Con todo, la admiración por las prodigiosas matemáticas de los *Principia* no entrañaron el acuerdo con su cosmología, como muestra la primera recensión francesa en la que la geometría newtoniana («mecánica») fue positivamente tildada de «la más perfecta que se pueda imaginar», mientras que su *System of the World* se vio rechazado por estar apoyado «tan solo en hipótesis, la mayoría de las cuales son arbitrarias» y su teoría de la gravitación universal fue juzgada como «suposición arbitraria, pues no ha sido demostrada» [33]. Si Newton esperaba que los herederos continentales de Descartes entonasen el «Q. E. D.» en unión de sus amigos ingleses, no había tenido en cuenta a Leibniz que no era un «erudito a la violeta» ni en matemáticas ni en filosofía natural. La demostración matemática de la ley del inverso del cuadrado para la atracción no obligaba por sí misma a aceptar una teoría del movimiento planetario que dejaba sin resolver problemas acerca de la naturaleza de la gravedad. En el sistema, la fuerza gravitatoria aparecía como una propiedad misteriosa de la materia cuyos efectos eran demostrados, aunque su causa y vías de operación quedaban sin explicar. En resumen, como lamentaba Leibniz, la gravedad era una cualidad oculta.

Esta crítica era particularmente ofensiva, pues en la primera frase del Prefacio de los *Principia,* Newton se había situado a sí mismo junto con «los modernos que rechazan las formas sustanciales y las cualidades ocultas...» Defender su idea fundamental inventando alguna posible explicación causal teórica de dicha fuerza, hubiese significado exponerse al cargo igualmente odioso de introducir una hipótesis inverificable en los fundamentos de su sistema. Newton estaba en la difícil situación de tratar de justificar su incapacidad para explicar mecánicamente la gravedad, a la vez que insistía en que la gravedad no era una cualidad oculta, innata o esencial, siendo, por tanto, una propiedad irreductible de la materia. Era necesario asentarse en un principio metafísico y Newton lo hizo aceptando sencillamente que el universo no es plenamente explicable en términos de causalidad mecánica. Por tanto, en este caso, la «culpa»

32 More, *op. cit.*, 301-2: «También le dijo a su amigo, el Reverendo Dr. Derham, que 'a fin de evitar verse hostigado por los pequeños eruditos a la violeta en matemáticas, escribió adrede los *Principios* de un modo abstruso, aunque de manera que fuesen comprensibles para los matemáticos experimentados que, imaginaba, al comprender sus demostraciones, asentirían a su teoría'.»

33 Citado en Koyré, *Newtonian Studies*, 115, del *Journal des Sçavans,* 2 de agosto de 1688, 153 y sigs.

era de los astros y no de la filosofía newtoniana. Tras explicar la dinámica del sistema, quedan los problemas relativos a la Causa Primera, el Acto de Creación, la influencia continuada de la Divina Providencia y sus Planes, problemas que no admiten soluciones mecánicas. Tanto Newton como Dios salieron ganando con esta solución; era la naturaleza de las cosas y no los balbuceos de Newton la que imponía límites al método experimental; Dios, por su parte, reconquistaba el control de las fuerzas cósmicas que, desde el punto de vista de Hobbes, eran inherentes a la materia de un universo autosuficiente y autoconservado. Las discusiones metodológicas y teológicas discurren juntas en las páginas de Newton porque notaba que debía, con palabras de Kant, «limitar el conocimiento a fin de dejar un lugar a la fe» y, a la inversa que, dejando lugar a la fe, podría justificar las limitaciones del conocimiento derivables de su método. No está siempre claro qué es lo más importante a los ojos de Newton, si el fomento de la fe o la defensa de su método. Ciertamente, anticipó el progresivo estrechamiento de las áreas de incertidumbre. Nada se declara incognoscible, ni siquiera la causa de la gravedad, sino que se califica únicamente de «aún no descubierto».

Aunque las convinciones religiosas de Newton no se reflejan en la superficie de la primera edición de los *Principia,* a los cinco años estaba escribiéndole a Richard Bentley para satisfacer sus deseos de descubrir que su obra científica confirmaba la creencia religiosa y confesaba que deseaba este resultado cuando escribía el libro. Bentley había sido invitado a pronunciar la primera serie de sermones anuales dotados por sir Robert Boyle para acomodar las fuerzas de la ciencia natural a la defensa del cristianismo. Tras demoler a Hobbes y Spinoza, Bentley se elevó al pináculo de su empresa al demostrar la existencia de la Divina Providencia a partir del testimonio suministrado por el plan existente en la naturaleza, puesto de manifiesto por los hallazgos de Newton. Antes de publicar *A Confutation of Atheism*[34], como tituló al conjunto de sus ocho conferencias, escribió a Newton para asegurarse de que había interpretado correctamente los *Principia.* Las cuatro cartas[35] de Newton sugieren que fue su joven admirador el que con sus preguntas le obligó a trazar en su propia mente los límites de las explicaciones mecanicistas, distinguiendo los movimientos celestes derivables de causas naturales de aquellos otros que «precisaban que los imprimiese el Brazo divino». Había sentido una renuencia natural a publicar sus investigaciones cien-

[34] (Londres, 1693.) Los sermones séptimo y octavo están reimpresos en facsímil (en orden inverso) en *Isaac Newton's Papers and Letters,* 313-94, conservando la paginación separada original.

[35] *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley Containing Some Arguments in Proof of a Deity* (Londres, 1756), reimpreso en facsímil en *Isaac Newton's Papers and Letters,* 279-312, conservando la paginación correlativa del original. Las cartas y los extractos de los sermones van precedidos de un ensayo agudo y penetrante de Perry Miller, poniendo de manifiesto las ocultas diferencias subyacentes al tono excesivamente dogmático de Bentley y a las sutilezas enigmáticas de Newton.

íficas mezcladas con inferencias teológicas, las cuales, por muy manifiestamente evidentes que a él le parecieran, no podrían ser confirmadas experimentalmente. Su segunda gran obra, la *Opticks,* era aparentemente igualmente discreta. Su silencio agnóstico sobre las causas últimas dejaba la impresión de que había presentado a la gravedad como una propiedad esencial e inherente de la materia que ni precisaba ni permitía ser derivada de otra fuente más básica. En su segunda carta, pone gran interés en corregir a Bentley acerca de este punto que muchos otros, tanto partidarios como contrarios de su sistema, interpretarían mal: «Habla usted a veces de la Gravedad como si fuese esencial e inherente a la Materia. Le ruego que no me atribuya a mí tal Idea, pues no pretendo saber cuál sea la Causa de la Gravedad, siendo por tanto algo que exige que dedique más tiempo a su consideración» [36]. Vuelve sobre el mismo tema en la carta siguiente, señalando tanto las dificultades teóricas como las implicaciones teológicas negativas derivadas de considerar la gravedad como algo innato [37]. Newton adoptó esta política de reservar sus pensamientos religiosos a la meditación y a la correspondencia privadas hasta que estuvo en preparación la segunda edición de los *Principia.* Entonces se dejó persuadir por Bentley y su hábil y devoto editor, Roger Cotes, para que añadiese una defensa de su filosofía de la religión y de la ciencia.

Aunque en la segunda edición fueron alteradas cuatro de cada cinco páginas, los aspectos filosóficamente interesantes de la revisión son, al margen del útil prefacio de Cotes, las «Reglas del Razonamiento filosófico» que encabezan el tercer y último libro y el famoso «Escolio General» que le da fin. En estas *Regulae philosophandi* resume Newton en cuatro reglas sus principios metodológicos, tal como había hecho Descartes en el *Discurso del Método* con los suyos, tan distintos. Alexandre Koyré ha pasado revista a las penosas etapas de revisión y censura por las que

[36] Carta del 17 de enero de 1692-3, 20.

[37] Carta del 25 de febrero de 1692-3, 25-6: «Es inconcebible que la materia bruta e inanimada pueda, sin la mediación de algo que no es material, afectar y actuar sobre otra materia sin contacto mutuo, como ocurriría si la gravitación, en el sentido de *Epicuro,* fuese esencial e inherente a ella. Esta es una de las razones por las que desearía que no me atribuyese usted a mí la idea de una gravedad innata. El que la gravedad haya de ser innata, inherente y esencial a la materia, de manera que un cuerpo pueda actuar a distancia sobre otro a través del *vacío,* sin que medie algo más, mediante lo cual y a través de lo cual se comuniquen entre sí sus acciones y fuerzas, es para mí un absurdo tan grande que pienso que no habrá de incurrir en él nadie que posea una facultad de pensar competente en cuestiones filosóficas. La gravedad ha de ser causada por un agente que actúe constantemente de acuerdo con determinadas leyes; pero, si este agente es material o inmaterial, es algo que he dejado a la consideración de mis lectores.» Miller, *op. cit.,* 276, interpreta la última frase como una oscura alusión a la heterodoxia: «¡Difícilmente parece este el tono de quien ha emprendido una cruzada contra el ateísmo materialista!» No obstante, los «lectores» a los que alude aquí Newton son, como es natural, los lectores de la primera edición de los *Principia,* donde no se plantean explícitamente estas cuestiones indecidibles.

pasaron las «Reglas del Razonamiento filosófico» de Newton, tras su aparición parcial en la primera edición, acompañadas de doctrinas físicas y astronómicas, todas ellas bajo el significativo rótulo común de «Hipótesis»[38]. La primera regla de Newton enuncia el principio de economía. La segunda recomienda economía al asignar causas a efectos similares. La regla tercera formula el principio de uniformidad de la naturaleza y la cuarta prescribe la observación y confirmación empírica como defensa contra las críticas basadas en la especulación. He aquí las «Regulae», omisión hecha de la larguísima explicación que acompaña a la tercera:

REGLA I

No hemos de admitir más causas de las cosas naturales que aquellas que son verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias.

A este fin dicen los filósofos que la Naturaleza no hace nada en vano y cuanto más en vano es algo, para menos sirve, pues la Naturaleza se complace con la simplicidad y no gusta de la pompa de causas superfluas.

REGLA II

Por tanto, a los mismos efectos naturales hemos de asignarles, en la medida de lo posible, las mismas causas.

Como la respiración en un hombre y en una bestia; el descenso de las piedras en *Europa* y en *América;* la luz del fuego de la cocina y la del sol; la reflexión de la luz en la tierra y en los planetas.

REGLA III

Las cualidades de los cuerpos que no admiten ni aumento ni disminución de grados y que vemos que pertenecen a todos los cuerpos que caen bajo el alcance de nuestros experimentos, han de ser tenidas por cualidades universales de todos los cuerpos cualesquiera que sean.

REGLA IV

En filosofía experimental hemos de considerar que las proposiciones inferidas de los fenómenos por inducción general son exacta o muy aproximadamente verdaderas, a pesar de cualesquiera hipótesis contrarias que imaginarse puedan, hasta el momento en que tengan lugar otros fenómenos en función de los cuales se puedan hacer más precisas o sujetas a excepciones.

Hemos de seguir esta regla, pues el argumento de la inducción no ha de ser abandonado por hipótesis.

[38] *Newtonian Studies*, cap. vi.

En la tercera regla, Newton se refiere como es natural a las cualidades primarias y, en su explicación empirista de la regla, defiende, presumiblemente en contra de Descartes, que cualidades tales como la «extensión, dureza, impenetrabilidad, mobilidad e inercia» se nos revelan en la experiencia sensible y que cuando la experiencia es invariable, como ocurre con la gravedad, tenemos derecho a inferir que tal cualidad pertenece a todos los cuerpos. Como defiende Cotes en el Prefacio, la generalización sería imposible si no se aceptase esta Regla que se presupone en todo razonamiento analógico. La inferencia de una ley de gravitación universal a partir de la gravedad de los objetos terrestres descansa en un

> ...axioma admitido por todos los filósofos; a saber, que los efectos del mismo tipo, cuyas propiedades conocidas son las mismas, surgen de las mismas causas que tienen a su vez las mismas propiedades desconocidas... Toda filosofía se basa en esta regla, pues si se eliminase, nada se podría afirmar como verdad general. Mediante la observación y los experimentos conocemos la constitución de las cosas particulares; una vez hecho esto, si no fuese por esta regla, no se podría sacar ninguna conclusión general acerca de la naturaleza de las cosas [39].

En la regla cuarta, añadida en la tercera edición, la palabra «hipótesis» se emplea en el sentido peyorativo que alude a las especulaciones de los adversarios de Newton. Es interesante que Newton pensase en un principio estas Reglas como Hipótesis, en el sentido de axiomas indemostrados o postulados, y que en demostraciones subsiguientes se base en ellos como principios de inferencia. Aunque se justifiquen como necesidades metodológicas, las reglas de Newton son metafísicamente embarazosas. Son excepciones al eco patriótico de Cotes de la pretensión newtoniana de «no aceptar como principio nada que no esté demostrado por los fenómenos». Los filósofos experimentales, continúa Cotes, «no fraguan hipótesis ni les dan cabida en la filosofía más que como cuestiones cuya verdad se puede discutir» [40]. Llámense «Hipótesis» o «Reglas», los axiomas metodológicos continúan siendo principios supuestos y no demostrados por los fenómenos. Son decisiones explícitas, sin duda sabias, cuya justificación, si es que es posible después de todo, ha de derivarse de alguna parte situada más allá de los límites de la filosofía experimental.

Un poco antes de que la revisión de los *Principia* estuviese terminada, Cotes llamó la atención de Newton sobre una «carta muy extraordinaria», una de las tres que Leibniz escribió a Hartsoeker, un médico holandés, traducida y publicada el 5 de mayo de 1712 en «un semanario

[39] P. xxvi.
[40] P. xx.

titulado *Memoires of Literature,* que vendía Ann Baldwin en Warwick-Lane»[41]. Leibniz, a la vanguardia del sólido bloque de científicos continentales que defendían una u otra versión de las teorías de los torbellinos de Descartes en contra de la gravitación universal, condenaba a Newton (sobreentendidamente, sin citar expresamente su nombre) por haber basado su sistema en una cualidad oculta, la *vis gravitas,* abandonando así sus principios mecánicos y recurriendo a un milagro como explicación última de los fenómenos celestes. Dejando al entusiasta Roger Cotes el peso fundamental de iniciar la polémica en el Prólogo, Newton abre su Escolio General con un breve párrafo en el que refuta las implicaciones de la «hipótesis de los torbellinos» mediante las observaciones de los movimientos de planetas y cometas. A continuación, tras afirmar la capacidad de las leyes gravitatorias para explicar la regularidad y continuidad de las órbitas de los cuerpos celestes, concede o más bien insiste en que estas mismas leyes no pueden dar razón de la disposición inicial del sistema de órbitas. En otras palabras, los principios mecánicos son adecuados para explicar los movimientos observados de los cuerpos celestes y terrestres, pero no sirven para «derivar la trama del mundo», dicho sea con una expresión de su cuarta carta a Bentley. «Este sistema sumamente bello del sol, los planetas y los cometas», escribe en el Escolio General, «solo puede proceder del designio y dominación de un Ser inteligente y poderoso»[42].

Desentendiéndose él mismo del panteísmo y de la identificación que había hecho Henry More de Dios con el espacio, presenta el Argumento Teleológico, alternando, según la moda tan en boga, entre la proclamación de que Dios estaba más allá de toda comprensión humana y la asignación de una serie de atributos. En vista de los límites de la filosofía experimental que procede a describir en el siguiente párrafo, el enunciado más interesante de esta sección teológica es el último: «Y así mismo, por lo que respecta a Dios, cuyo estudio a partir de las apariencias de las cosas pertenece sin duda a la Filosofía Natural» o, según la traducción más fiel sugerida por Cohen, «Y asimismo por lo que respecta a Dios, cuyo estudio a partir de los *fenómenos* pertenece a la *filosofía experimental*»[43].

Es de suponer que, en respuesta a Leibniz y los cartesianos, Newton admita no haber señalado la causa de la gravedad por la sencilla razón de que no ha sido capaz de dar con ella:

> Mas, hasta el momento, no he logrado descubrir, partiendo de los fenómenos, la causa de aquellas propiedades de la gra-

[41] J. Edelston, *Correspondence of Sir Isaac Newton and Profesor Cotes* (Londres, 1850), 153. Véase Cajori, núm. 52, pp. 668-70; Koyré, *Newtonian Studies,* 140-3.
[42] P. 544.
[43] *Franklin and Newton,* 142. En latín dice: «Et haec Deo: de quo utiq: ex phaenomenis dissere, ad philosophiam experimentalem pertinet.»

vedad y no fraguo hipótesis, pues ha de ser tenido por hipótesis todo aquello que no se deduzca de los fenómenos y en la filosofía experimental no caben las hipótesis, sean metafísicas o físicas, de cualidades ocultas o mecánicas [44].

En el parágrafo siguiente que da fin al Escolio General y, por tanto, a los *Principia,* formula una hipótesis acerca de un espíritu elástico y eléctrico sutilísimo, inherente a todos los cuerpos, que podría dar razón de la atracción, de los fenómenos luminosos y caloríficos, de la sensación y también de las respuestas motoras de los animales. Tras haber mostrado que podía especular tan libremente como cualquiera, rechaza inmediatamente esta hipótesis por la insuficiencia «de experimentos requeridos para una demostración y determinación precisa de las leyes por las que opera dicho espíritu elástico y eléctrico». ¿Por qué, pues, no sentía ninguna reserva por lo que respecta a su hipótesis teológica? No deja de ser curioso el reconocimiento de que el factor estipulado en la presentación de la hipótesis de un espíritu sutil —la incapacidad de determinar con precisión de qué modo opera— vaya contra la hipótesis de un Dios que, entre otras cosas, es todopoderoso, «aunque de un modo que no es en absoluto humano, de un modo que no es en absoluto corporal, de un modo claramente desconocido» [45].

More [46], el biógrafo de Newton, y más recientemente Hurlbutt [47] han

[44] P. 547.
[45] P. 545.
[46] *Op. cit.*, 555: «Mas esta apología [el Escolio General] no satisfizo plenamente a Bentley y a Cotes. No aplastó lo suficiente a los cartesianos ni puso de relieve la gloria de los *Principia;* debilitó la negación de haber introducido causas ocultas; guardó silencio acerca de Leibniz y la invención del cálculo. Y, *lo que es más importante,* no rechazó airadamente la acusación de materialismo que pesaba sobre su filosofía y la de irreligión que pesaba sobre su autor, que Leibniz había insinuado al oído de esa noble cultivada, la Princesa de Gales, la cual acababa de llegar a Inglaterra procedente de Hanover, donde había recibido las enseñanzas de Leibniz.» (El subrayado es mío.) More no dice cuáles son sus fuentes de información sobre las advertencias «insinuadas al oído» de la Princesa Carolina. Es cierto que, cuando Leibniz decidió reanudar su ataque a las pretensiones de prioridad de Newton por lo que respecta al descubrimiento del cálculo infinitesimal, lo inició con una carta a la Princesa que estaba en Inglaterra, precaviéndola contra la «extrañísima opinión relativa a la obra de Dios» sostenida por Newton. La Princesa le enseñó la carta a Samuel Clarke, con quien mantenía discusiones filosóficas una vez por semana, dando comienzo a la famosa correspondencia Leibniz-Clarke. (La obra de G. H. Alexander, *The Leibniz-Clarke Correspondence* (Manchester U. P., 1956) es la edición crítica moderna de *A Collection of Papers, which passed betwen the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. In the years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion* (Londres, 1717). Sin embargo, esta carta lleva fecha de noviembre de 1715, dos años y medio más tarde de que Newton hubiese enviado a Cotes el manuscrito del Escolio General. Alexandre Koyré interpreta la carta de Leibniz a Carolina como una réplica al Escolio General y al Prefacio de Cotes a la segunda edición de los *Principia.* (Véase *From the Closed World to the Infinite Universe* [Harper Torchbook, Nueva York, 1958], 235). El punto de

dicho que Newton había escrito el Escolio General fundamentalmente para contrarrestar las insinuaciones de ateísmo que había hecho Leibniz. Cajori sugiere la misma opinión, al presentar a Leibniz y Berkeley atacando al sistema de Newton por razones teológicas. Cajori resume los argumentos relevantes de los *Principles of Human Knoweledge* diciendo: «Así, el espacio absoluto, el tiempo y el movimiento de Newton fueron atacados como concepción atea» [48]. Sin embargo, la carta en la que Cotes pedía a Newton la redacción del Escolio General no hace mención de Berkeley. Tampoco menciona el ateísmo al especificar las objeciones de Leibniz a «su Libro... que abandona las causas Mecánicas, se basa en Milagros y recurre a cualidades Ocultas» [49]. Tampoco implican en absoluto el cargo de ateísmo las cartas de Leibniz a Hartsoeker, sino todo lo contrario. Se queja de que al abandonar las explicaciones mecánicas de la gravedad, los defensores de la atracción sustituyen las causas naturales por milagros; su fallo no es haber excluido a Dios, sino haber confiado en su intervención continua para conservar el movimiento regular del sistema:

> Tal es el método de quienes dicen, siguiendo el *Aristarchus* de M. de Roberval, que todos los cuerpos se atraen entre sí en virtud de una ley natural creada por Dios al comienzo de las cosas. Pues, al no aportar otra cosa para la obtención de tal efecto y al aceptar que basta con eso para dar la impresión de que se alcanza dicho fin, han recurrido a un milagro; es decir, a algo sobrenatural que se perpetúa para siempre, cuando el problema es dar con una causa natural... [50]

vista de Koyré es sin duda provisional, pues la correspondencia entre Leibniz y Bernouilli en aquella época deja bien claro que Leibniz respondía para defenderse a sí mismo de un escrito de John Keill en defensa de Newton, publicado en el *Journal Litteraire,* julio-agosto, 1714. (Véase *Commercium Philosophicum,* «Bernouilli et Leibniz», así como More, *op. cit.*, cap. xv.)

[47] Robert H. Hurlbutt III, *Hume Newton, and the Design Argument* (Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 1965), 5: «Se puede especular... que Newton podría más bien haber mantenido separadas su ciencia y su teología. No obstante, tal deseo se hubiera visto desbaratado por la sencilla razón de que sus oponentes no deseaban tal cosa y, consiguientemente, le atacaban por motivos teológicos. Leibniz decía de los *Principia* que eran un libro sin Dios, y Berkeley criticaba las concepciones newtonianas del espacio y tiempo absolutos, considerándolas ideas ateas. La respuesta de Newton consistió en añadir a la segunda edición de los *Principia,* elaborada en 1713, el famoso *Escolio General* al libro III, añadido en el que presentó algunas de sus ideas teológicas básicas.» Se remite al lector a los *Principles of Human Knowledge;* la referencia a Leibniz no está documentada.

[48] *Op. cit.*, 668.

[49] J. Edelston, *op. cit.*, 153.

[50] Citado en la obra de Alexander Koyré, *Newtonian Studies,* 141, de *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz,* ed. G. J. Jerhard (Berlín, 1875-90), 517 y sigs., la primera de las tres cartas a las que se refería Cotes.

Me da la impresión de que el Argumento Teleológico de Newton no fue presentado para contrarrestar la acusación de ateísmo, sino más bien para respaldar una presuposición metodológica de su sistema, a saber, que el orden natural no es plenamente explicable en términos de causalidad mecánica. Al ser acusado por Leibniz y los cartesianos de haber abandonado las causas mecánicas, responde en efecto que nunca se ha comprometido a suministrar explicaciones causales de aquellas fuerzas fundamentales de la naturaleza de las que se pueden derivar matemáticamente explicaciones mecanicistas de fenómenos observables. Bastante es que el descubrimiento de esas fuerzas haya suministrado leyes que expliquen los movimientos celestes y los de las mareas. No resulta razonable exigir una explicación semejante de la gravedad y todo lo demás; es decir, exigir que se deduzcan según principios mecánicos de otras fuerzas aún más fundamentales, antes de que se les dé ocasión de ejercer su poder explicativo en un sistema de mecánica racional. Si se concede que la Primera Causa es un Proyectista cuya naturaleza y métodos sobrepasan la comprensión humana, entonces ha de aceptarse que los científicos naturales han de desistir de explicar plenamente «las Leyes de las Acciones del Espíritu o Agente por medio del que se realiza esta Atracción», como señaló Newton varios años después en una reseña anónima del *Commercium Epistolicum*[51]. Continúa hablando de sí mismo en tercera persona y añade, «Y por la misma razón, guarda silencio acerca de la Causa de la Gravedad, al no haber Experimentos o Fenómenos con los que poder probar cuál es la causa de la misma.» Ahora se explica la compatibilidad de la afirmación newtoniana de un Planificador cósmico de inteligencia y poder infinitos con su rechazo de la hipótesis del espíritu sutil. Ambos gestos, la afirmación y el retractarse, demarcan conjuntamente los dominios de la sabiduría Divina y del conocimiento humano. El desamparo del filósofo experimental al enfrentarse al problema último de cómo Dios imprimió sus planes a la *materia prima* señala el límite de las explicaciones mecánicas. Newton no fija permanentemente unos límites. A la espera de iluminar la línea de sombras, Newton volverá a su hipótesis del éter en otros contextos en los que es adecuada la especulación.

Newton esperaba que Leibniz no pusiese en entredicho su Argumen-

[51] «An account of the Book entitled *Commercium Epistolicum*», *Philosophical Transactions of the Royal Society,* 1715. El *Commercium Epistolicum* era el informe oficial del comité de la Royal Society nombrado para investigar la querella de Leibniz al haber sido injustamente acusado por John Keill de plagiar la invención newtoniana de la aritmética de las fluxiones o cálculo diferencial. La imparcialidad del informe se puede conjeturar por el hecho de que Newton era entonces el presidente de la Royal Society, de que el comité, ante el cual nunca fue llamado Leibniz para declarar, estaba fuertemente lastrado por amigos íntimos de Newton y de que Newton supervisó la preparación tanto del original, el informe privado que circuló en 1713, como de la edición revisada, que lleva la fecha equivocada de 1722, que él cambió aún más sin decirlo, poniéndole un prefacio y notas con su propia revisión anónima.

to Teleológico y estaba tan lejos de tener reservas acerca de la validez de la inferencia que insertó tal «discurso» como parte de la Filosofía Natural o Experimental. La presencia evidente de un Plan, manifiesta a cualquier observador cuidadoso de la naturaleza, se hizo ineludible a medida que se ponía de relieve la simplicidad y coherencia matemática de las leyes que gobiernan el universo. El paso del Plan a una causa «muy diestra en mecánica y geometría» era automático y, en caso de que fuese puesto en entredicho, se podría defender argumentando por analogía con construcciones procedentes de la inteligencia humana. De este modo, la ciencia natural suministró una base de elementos de juicio en favor de la doctrina fundamental de la teología natural y Newton se calificó de hecho a sí mismo como una persona que «enseña que los filósofos han de razonar de los Fenómenos y Experimentos a sus Causas, de ahí, a las Causas de dichas Causas y así hasta llegar a la primera Causa...» [52].

¿Cómo reconcilió Newton su hipótesis acerca de la Divinidad con su dictum «*Hypotheses non fingo*»? La respuesta evidente es que para Newton la existencia de Dios no era una hipótesis, sino una verdad segura puesta de manifiesto por la presencia de inteligencia y voluntad en el plan del mundo. Esta certeza no se ve amenazada por su positiva incapacidad para suministrar una explicación verificable de los medios con los que el Planificador ha dispuesto el funcionamiento de fuerzas tales como la atracción. La «Trama del Mundo» posee un esquema suficientemente claro y la mayor parte de su estructura se pone de manifiesto en el modelo newtoniano. Por lo demás, lo que se pueda atribuir a principios mecánicos podrá ser eventualmente explicado por la Filosofía Experimental. Lo que no resulte explicable por este método constituye un misterio divino que sobrepasa todo entendimiento.

Sección 4. *Metodología y teología*

La forma deductiva de los *Principia* exigía y hacía posible la austeridad especulativa. Estaban pensados como una síntesis de los descubrimientos de los grandes predecesores de Newton y pretendían demostrar viejas verdades antes que revelar verdades nuevas. Su belleza consistía en la creación del intelecto lógico en funcionamiento, ordenando, integrando, unificando y derivando los movimientos de las esferas a partir de tres leyes simples. La disciplina usual impuesta por las reglas matemáticas se veía reforzada por la acumulación de observaciones astronómicas con las que las conclusiones de Newton habían de estar de acuerdo. No corría riesgos con los teoremas matemáticos no comprometedores empíricamente, y aquellos que resultaban conformes a los hechos, ya no

[52] «An account of the Book entitled *Commercium Epistolicum*», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 1715.

eran «hipótesis», sino «conclusiones generales deducidas de los fenómenos». Las restricciones impuestas a sus tendencias especulativas por el plan y estructura de los *Principia* se relajaron en la atmósfera inquisitiva de su segunda gran obra, la *Opticks*. Los *Principia* habían llevado a cabo las potencialidades de generaciones de investigación científica; eran la coronación de la revolución científica. La *Opticks* era una obra de exploración emprendedora más bien que retrospectiva. En este campo no había inventarios de observaciones relevantes comparables a los existentes en astronomía. La estructura íntima de los objetos comunes manejados en la vida diaria de las personas era menos accesible a la observación que los planetas y estrellas remotas. El lector de la *Opticks* sigue a Newton en la exploración de regiones desconocidas bajo la superficie de las cosas familiares. Los *Principia* le enfrentan con un sistema cerrado que hace inteligible el cosmos en un lenguaje sofisticado, prohibitivamente técnico y abstruso que solo unos pocos podían leer. Los *Principia* estaban dirigidos a «lectores con una buena base matemática» [53], mientras que la *Opticks* estaba orientada «a Lectores de Ingenio rápido y buen Entendimiento aún no versados en Óptica» [54]. En lugar de las proyecciones y demostraciones geométricas de los *Principia*, en el Libro I de la *Opticks* se encuentra uno con «La Demostración experimental» y con diagramas que ilustran el aparato experimental; en el II, con «Observaciones» y sus ilustraciones.

El objetivo del Libro I de la *Opticks*, consistente en establecer las propiedades de la luz, se lleva a cabo mediante procedimientos experimentales sin que contenga ningún elemento especulativo. El Libro II se ocupa de las propiedades de la materia susceptibles de explicar la coloración de los objetos físicos («cuerpos naturales»). Comienza con veinticuatro conjuntos de observaciones de un fenómeno familiar aunque sorprendente: las sustancias transparentes y claras que muestran colores cuando se atenúan en películas («láminas»), tal como ocurre con el agua en las burbujas. Mediante las conclusiones establecidas en el primer Libro, Newton logra explicar el fenómeno mediante la hipótesis de que los rayos de luz que chocan con tales superficies están sometidos a una alternancia de «Fases de fácil Reflexión y... Fases de fácil Transmisión» [55].

[53] P. 397 (prefacio al libro III).

[54] P. 20 (a continuación de los axiomas) [trad., p. 33].

[55] Libro II, parte iii, p. 281 (trad. cit., p. 260): «*A las reapariciones de la aptitud de un Rayo para ser reflejado las llamo sus* Periodos de fácil Reflexión *y a las de su aptitud para ser transmitido, sus* Periodos de fácil Transmisión *y al espacio transcurrido entre dos reapariciones,* Intervalo de sus Periodos». 278 (trad., p. 257): «Prop. XII: *Todo Rayo de Luz, al pasar por una Superficie refractante, adquiere una determinada Constitución o Estado transitorio que, a medida que el Rayo avanza, se repite a Intervalos iguales y, en cada ocasión, hace que el Rayo sea fácilmente transmitido por la siguiente Superficie refractante y, en el intermedio de dos reapariciones, hace que sea fácilmente reflejado por estas.*»

La investigación de Newton «*De los Colores permanentes de los Cuerpos naturales y de la Analogía de dichos Colores con los de las Láminas delgadas transparentes*»[56]; de la Parte iii del Libro II, está orientada a «completar la Teoría de la Luz, especialmente en lo que se refiere a la constitución de las partes de los Cuerpos naturales de la que dependen sus Colores y su Transparencia»[57]. Lo que Newton está tratando de descubrir no es ni más ni menos que la estructura de la materia. Como es obvio, no podría moverse dentro del campo de la física molecular si no fuese guiado por hipótesis. Privado de un microscopio de suficientes aumentos, no podía observar siquiera «algunos de los mayores de esos corpúsculos»[58]. Y, aún en el caso de poseer «uno capaz de tres o cuatro mil aumentos», los objetos de su especulación, los últimos constituyentes de la materia, seguirían aún fuera del alcance de su vista, «Pues parece imposible ver las obras más secretas y nobles de la Naturaleza dentro de los corpúsculos a causa de su transparencia»[59]. Dados estos límites prácticos y teóricos impuestos a la observación, Newton tenía que contentarse con confirmar indirectamente sus hipótesis, confrontando sus consecuencias con los fenómenos —tenía que conformarse, pues, con el método clásico de la ciencia empírica que él tanto había hecho por consolidar.

Según la «Advertencia a la Primera Edición» de la *Opticks* (1704), Newton no se había ocupado de óptica experimental durante diecisiete años, hasta que «el empeño de los amigos» (y la muerte de los enemigos)[60] le decidieron a publicar. Poseía un rico inventario de observaciones y un conjunto de hipótesis incontrastadas para interpretarlas. Puesto que no podía «pensar ahora en realizar ulteriores Consideraciones sobre estas cosas»[61], precisaba un procedimiento para acomodar sus anticipaciones imaginativas de verdades teóricas a su principio de afirmar únicamente las conclusiones verificadas experimentalmente, procedimiento que encontró en el simple expediente de plantear preguntas. El carácter puramente retórico de las preguntas se ve descubierto por su forma negativa, como observa Cohen[62]. Preguntar, tal como lo hace en la Cuestión 27, «¿Acaso no son erróneas todas las hipótesis que se han inventado hasta ahora para explicar los fenómenos de la luz mediante nuevas modificaciones de los rayos?» es dar a entender claramente que lo son. Así pues, las cuestiones entrañan de un modo suficientemente claro las respuestas de Newton, como también ocurre con las discusiones que se hacen progresivamente largas a medida que las cuestiones aumentan en dificultad.

56 P. 245 (trad., p. 225).
57 Pp. 193-4 (trad., p. 175).
58 P. 261 (trad., p. 241).
59 P. 262 (trad., p. 241).
60 Robert Hooke, su principal antagonista, había muerto el año anterior.
61 P. 338 (trad., p. 314).
62 *Franklin and Newton*, 164; así como Koyré, *Newtonian Studies*, 50.

A las 16 cuestiones de la primera edición se añadieron otras 7 en la traducción latina de Samuel Clarke de 1706 (dos de las cuales, la 20 y la 23, poseían un contenido teológico en parte). En la segunda edición inglesa de 1717 (reimpresa al año siguiente) se insertaron 8 cuestiones nuevas tras la número 17 y las de interés teológico especial se numeraron de nuevo como 28 y 31. Las cuestiones de Newton en torno a la propagación de la luz, la interacción de la luz y la materia, el calor y la combustión, los fenómenos magnéticos y químicos, la fisiología de la visión y el comportamiento motriz, así como acerca de la causa de la gravitación universal representaban la quintaesencia de casi medio siglo de profunda meditación. Ya no se añadieron más cuestiones a la segunda edición latina de 1719 ni a las ediciones inglesas tercera y cuarta de 1721 y 1730. Los historiadores del pensamiento filosófico han prestado una atención particular a las Cuestiones 28 y 31 por ser las fuentes primarias de información acerca de sus opiniones religiosas y su concepción del método científico.

En la Cuestión 28, Newton pone en tela de juicio una serie de hipótesis que explicarían la luz como propagación de la presión o movimiento a través de un medio fluido. La hipótesis ondulatoria de Christiaan Huygens constituía el ejemplo más notorio de esta categoría de hipótesis, las cuales descansan en la analogía de la transmisión de la luz con el flujo del agua. Esta analogía plausible se viene abajo cuando se examinan cuidadosamente sus implicaciones. Tomemos una catarata que ejerza una presión sobre el pozo que se encuentra a sus pies, moviendo así el agua río abajo —la trayectoria de mínima resistencia. Si la corriente topa con un obstáculo, digamos, una roca parcialmente sumergida, el agua fluye a su alrededor, desparramándose a ambos lados y curvándose hacia la zona tranquila que se encuentra en la parte trasera de la roca. Si la luz se moviese de manera análoga, también se doblaría en torno a las obstrucciones, iluminando sus sombras, y giraría en los pasos curvados como el agua. Newton planteó también otras dificultades, como la incapacidad de los planetas para mantener sus movimientos contra la resistencia calculada de tal medio fluido. Utilizó, entonces, la falsación de esta hipótesis como garantía de eliminación de toda hipótesis ingeniada «para explicar mecánicamente todas las cosas». Mas, puesto que es tan patente que la hipótesis del medio fluido ha sido eliminada para dejar sitio al éter hipotético, su intransigencia familiar hacia las hipótesis se convierte en este punto en algo asombroso:

> Y para rechazar tal Medio, poseemos la Autoridad de aquellos Filósofos tan antiguos y célebres de *Grecia* y *Fenicia* que hicieron del *Vacío*, los *Átomos* y la Gravedad de los Átomos los primeros Principios de Filosofía, atribuyendo la Gravedad a alguna causa distinta de la Materia densa. Filósofos posteriores desterraron la Consideración de tal Causa de la Filosofía na-

> tural, tramando Hipótesis para explicarlo todo mecánicamente y relegando a la Metafísica las otras Causas. Pero la Tarea fundamental de la Filosofía natural consiste en argumentar a partir de los Fenómenos sin tramar Hipótesis y deducir las Causas de los Efectos hasta llegar a la primera Causa que ciertamente no es mecánica...[63]

Descartes es el representante fundamental de los «filósofos posteriores» y la «causa» que ha sido eliminada de la consideración de la filosofía natural es la Primera Causa, Dios. Las «Hipótesis» inventadas son ficciones tales como el *plenum*, la conservación del momento y los torbellinos con los que Descartes construyó su mundo imaginario en *Le Monde*. La objeción fundamental en contra de tales hipótesis, al margen de su falsedad empírica, es la esperanza ilusoria (y blasfema) que alientan de explicar completamente el universo en términos de causalidad mecánica. A pesar del gesto conciliador de conferir a Dios el doble papel de garantizador de las ideas claras y distintas del físico matemático y de conservador del cosmos, el sistema cartesiano del mundo le parecía a Newton una máquina autorreguladora manifiestamente explicable en términos de materialismo mecanicista. El orden de la investigación prescrito por Newton aquí y en otras ocasiones —«a partir de los Fenómenos... deducir las Causas de los Efectos hasta llegar a la verdadera Causa primera»— es el contrario del método sumamente *a priori* de Descartes[64]. Descartes convirtió el problema metafísico de la existencia de Dios en los prolegómenos de la física o filosofía natural. Ninguno de los argumentos cartesianos

[63] P. 369 (trad., pp. 344-5).

[64] Véase la comparación de Newton con Descartes en el primer estudio biográfico de Newton, la obra de Fontenelle, *The Elogium of Sir Isaac Newton*, Tonson Ed. (Londres, 1728), 1516, reimpreso en facsímil en *Isaac Newton's Papers and Letters*, 457-8: «Estos dos grandes hombres, cuyos Sistemas son tan opuestos, se asemejan en muchos aspectos: ambos fueron genios de primera magnitud, ambos nacieron con facultades intelectuales superiores y estaban capacitados para fundar Imperios del Conocimiento. Al ser excelentes geómetras, ambos vieron la necesidad de introducir la Geometría en la Física, pues ambos basaron su Física en descubrimientos geométricos, algo que solo se puede decir de ellos. Sin embargo, uno de ellos, emprendiendo un vuelo audaz, creyó haber encontrado inmediatamente las Fuentes de Todas las Cosas, constituyéndose en dueño y señor de los primeros principios mediante ideas claras y fundamentales, de tal manera que no le quedaba por hacer más que descender a los fenómenos de la Naturaleza como consecuencias necesarias. El otro, más prudente o, mejor aún, más modesto, comenzó prestando atención a los fenómenos conocidos para ascender a los principios desconocidos, decidiendo aceptarlos solo en la medida en que pudiesen obtenerse mediante una cadena de consecuencias. El primero parte de lo que comprende claramente para encontrar las causas de lo que ve; el segundo parte de lo que ve a fin de dar con las causas, sean claras u oscuras. Los principios autoevidentes del uno no siempre le llevan a las causas de los fenómenos tal como son y los fenómenos no siempre llevan al otro a principios suficientemente evidentes. Los límites con que se toparon ambos hombres en su marcha por diferentes caminos no son los límites de Sus Entendimientos, sino los del mismo entendimiento Humano.»

en favor de la existencia de Dios debe nada a la observación de la naturaleza, ni cabía la menor posibilidad de que así fuese, pues su función era precisamente vindicar la creencia en la realidad del mundo externo. Lo que Descartes denomina su «principal argumento» consiste en un argumento cosmológico modificado en el que las ideas que aparecen en su propia conciencia son sustituidas por el universo palpable. Su argumento ontológico procede formalmente del modo tradicional a partir del análisis del concepto de Ser Perfecto. El método cartesiano le parecía a Newton no solo retrógrado y subjetivo, sino también negligente, al ignorar la presencia evidente de Dios en la Naturaleza, y arbitrario, al dejar de lado la consideración de las causas finales. Al menos así lo parece, pues el pasaje arriba citado pasa sin solución de continuidad de aquellos enunciados acerca del método a cuestiones relativas a fenómenos inexplicables mecánicamente, a cuestiones teleológicas, a cuestiones relativas a «un Ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente...» [65].

La Cuestión 28 no es más que uno de tantos lugares en los que Newton muestra la estrecha conexión que existe en su mente entre los problemas metodológicos y los teológicos. También aparece en un escrito muy temprano sobre Descartes descubierto recientemente [66], en una defensa polémica y anónima de su teoría gravitatoria frente a Leibniz [67], en el Escolio General a los *Principia* y en la Cuestión 31. Este emparejamiento de especulación teológica audaz y firme rechazo de hipótesis no se puede aceptar diciendo simplemente que las hipótesis de Newton no son realmente hipótesis porque «no se insiste mucho en ellas» ni se afirman categóricamente, sino que se sugieren solamente con preguntas retóricas. Todas las hipótesis son tentativas. Descartes presenta en *Le Monde* sus hipótesis cosmológicas como puras posibilidades de la imaginación que por una feliz coincidencia resulta que entrañan un mundo muy similar al que vemos en torno nuestro. La diferencia crucial que media entre las hipótesis ilícitas, inventadas, y las legítimas, explicativas, se presenta como algo que es en gran medida una cuestión de la postura adoptada en el orden de investigación. Las hipótesis ilícitas las introducen los pensadores que especulan *a priori* en la primera etapa de la invención de un sistema muy general y en gran medida imaginativo. La familiaridad fortuita con los fenómenos naturales suministra a la imaginación materia suficiente para la elaboración. Los hechos disidentes se pueden o bien ignorar, o acomodar mediante hipótesis *ad hoc* subsidiarias. Las hipótesis legítimas —designadas mejor con otro nombre, como por ejemplo «Cuestiones», para evitar la asociación con algo culpable—

[65] P. 370 (trad., p. 345).

[66] «De gravitatione et aequipondio fluidorum», en A. Rupert Hall y Marie Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* (Cambridge U. P., 1962), 82 y siguiente.

[67] «An account of the Book entitled *Commercium Epistolicum*», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 1715.

no surgen al comienzo de la investigación, sino casi al final, cuando se han alcanzado los límites de la observación y la experimentación, al menos temporalmente. Al comienzo, está la observación de los fenómenos; luego viene cuanta manipulación experimental sea posible y necesaria para descubrir las causas; y después, la formulación de leyes generales cuya vigencia atestigua la experiencia invariable. En este punto son permisibles las hipótesis. Incluso son deseables si sugieren ulteriores líneas de investigación empírica. Su función no es la de anticipar el resultado de los experimentos, sino sugerir explicaciones de resultados establecidos; por ejemplo, la fuerza gravitatoria se puede trasmitir mediante un éter elástico extraordinariamente raro.

La Cuestión 31 ejemplifica el procedimiento sancionado con la obvia cualificación de que la propia cuestión implica claramente la hipótesis de trabajo de una fuerza actuante entre las partículas de los objetos físicos: «Cuestión 31. ¿Acaso no tienen las pequeñas Partículas de los Cuerpos ciertos Poderes, Virtudes o Fuerzas mediante las cuales actúan a distancia... unas sobre otras para producir gran Parte de los Fenómenos de la Naturaleza?» [68]. Razonando por analogía con las fuerzas gravitatorias, magnéticas y eléctricas que se sabe que actúan sobre cuerpos grandes, «no parece improbable» que la fuerza de cohesión que une las partículas sea también atractiva:

> ... puesto que la Naturaleza es muy constante y conforme a sí misma. No trato de examinar aquí cómo tienen lugar tales Atracciones. Lo que llamo Atracción se puede llevar a cabo mediante impulsos u otros medios que desconozco. Empleo aquí esta palabra para indicar simplemente y en general cualquier Fuerza por la cual los Cuerpos tiendan a dirigirse unos hacia otros, sea cual sea la Causa. Porque debemos de aprender de los Fenómenos de la Naturaleza qué Cuerpos se atraen entre sí y cuáles son las Leyes y Propiedades de la Atracción antes de investigar la Causa por la que se produce la Atracción [69].

Prosigue Newton con una densa lista de reacciones químicas, preguntando si cada uno de tales fenómenos no pone de manifiesto la intervención de fuerzas atractivas y repulsivas entre las partículas. Por ejemplo, «Así pues, cuando el Espíritu de Sal precipita la Plata disuelta en *Aqua fortis,* ¿acaso no ocurre esto porque atrae al *Aqua fortis,* mezclándose con ella, mientras que no atrae y quizá repele a la Plata?» [70]. Otro ejemplo de las «Propiedades de la Atracción» viene dado por la distribución uniforme de las partículas de sal en una disolución que en-

[68] Pp. 375-6 (trad., p. 351).
[69] P. 376 (trad., p. 351).
[70] P. 383 (trad., p. 358).

traña una fuerza repulsiva que las separe a la mayor distancia posible. Otro ejemplo de «las Leyes... de Atracción» es la mutua relación existente entre las distancias a que ascenderá el agua (incluso *in vacuo*) por dos espejos pulimentados paralelos y parcialmente sumergidos y el espacio que los separa.

Si, como parece que ocurre, la cohesión de los cuerpos sólidos y homogéneos es el resultado de la fuerza atractiva de sus partículas a cortas distancias, también «parece probable» que las propias partículas sean «sólidas, provistas de masa, duras, impenetrables y móviles»[71], pues incluso los líquidos muestran sus constituyentes sólidos en los procesos de congelación, destilación o sublimación. Puesto que algunos compuestos son duros, a pesar de los espacios relativamente grandes que median entre sus partículas sólidas, es claro que cada una de las partículas individuales ha de ser «incomparablemente más dura que cualquiera de los Cuerpos porosos compuestos de ellas»[72]. Además, dichas partículas han de ser indestructibles para que el universo no se desgaste, se descomponga, se desintegre o sufra tal metamorfosis que no quede nada reconocible. Dados estos átomos irreductibles como constituyentes últimos de la materia, «los Cambios de las Cosas corpóreas», como decían los atomistas griegos, han de ser el resultado de «las diversas Separaciones y nuevas Asociaciones y Movimientos de estas Partículas permanentes»[73].

> Así, la Naturaleza será muy conforme consigo misma y muy simple, realizando todos los grandes Movimientos de los Cuerpos celestes por medio de la Atracción de la Gravedad que media entre dichos Cuerpos, y casi todos los pequeños movimientos de sus Partículas por medio de otras Potencias de atracción y repulsión que median entre las Partículas[74].

En la medida en que Newton demuestra con mayor profundidad los secretos más recónditos de la materia, más débil se hace el tono interrogativo. Al parecer, el plantear como una pregunta la fuerza atractiva que une las partículas de los objetos físicos no era más que un problema de discreción o precaución. Parece que para Newton el «que estas Partículas... sean movidas por ciertos Principios activos tales como el de la Gravedad... Dichos Principios los considero... Leyes generales de la Naturaleza... cuya Verdad se nos manifiesta por los Fenómenos... por lo que son Cualidades manifiestas...»[75]. ¿Qué necesidad hay de poner en tela de juicio las leyes cuya verdad se nos muestra «por los Fenóme-

71 P. 400 (trad., p. 376).
72 *Ibid.*
73 *Ibid.*
74 P. 397 (trad., p. 372).
75 P. 401 (trad., p. 376).

nos»? ¿Qué necesidad hay de cuestionar cualidades que son «manifiestas»? Las propiedades electromagnéticas de las partículas newtonianas no son realmente hipotéticas, pues explican verdaderamente las acciones y propiedades observables de los objetos físicos, como, por ejemplo, la expansión de los vapores calentados. Las partículas de aire enrolladas y elásticas de que hablaba Boyle son ficciones, pues con tal hipótesis «resulta ininteligible una gran Contracción y Expansión» [76]. La «ley» cartesiana de la conservación del momento es una hipótesis que se ve refutada por experimentos que demuestran la existencia de pérdidas de movimiento que exceden las adquisiciones del mismo, siendo además incompatible con la teoría de los torbellinos a que está asociada. La ley newtoniana de la atracción gravitatoria no es una hipótesis porque es suficiente y necesaria para explicar la conservación del movimiento en un universo sujeto a la *Vis inertiae*. Parece ser que, además de los sentidos de «hipótesis» recogidos por Cohen, el uso que de la palabra hace Newton implica un sentido normativo y polémico. Los principios de los demás no son verdaderos principios porque son falsos; son hipótesis. Las hipótesis de Newton no son en realidad hipótesis porque son verdaderas; son principios.

La condición superior de los principios de Newton se deriva de su método que explica sumariamente en el penúltimo párrafo de la *Opticks:*

> En Filosofía Natural, así como en Matemáticas, la Investigación de las Cosas difíciles por el Método del Análisis debe preceder siempre al Método de Composición. Este Análisis consiste en realizar Experimentos y Observaciones, sacando Conclusiones generales de ellos por Inducción y no admitiendo en contra de ellas ninguna Objección que no sea tomada de Experimentos u otras Verdades seguras, pues en la Filosofía experimental no han de ser tenidas en cuenta las Hipótesis. Aunque los argumentos de la Inducción obtenidos a partir de Experimentos y Observaciones no demuestran las Conclusiones generales, con todo, constituyen el modo de argumentar más firme que admite la Naturaleza de las Cosas y han de ser considerados tanto más fuertes cuanto más general sea la Inducción. Si los Fenómenos no muestran ninguna Excepción, la Conclusión ha de ser afirmada con carácter general. Mas, si en algún momento posterior los Experimentos mostrasen alguna Excepción, entonces habrá de ser afirmada con las Excepciones que tengan lugar. Mediante este modo de Análisis podemos pasar de los Compuestos a los Ingredientes y de los Movimientos a las Fuerzas que los producen. En general, de los Efectos a sus Causas y de las Causas particulares a

[76] P. 396 (trad., p. 371).

> las más generales, hasta que el razonamiento alcance la más general. Este es el método de Análisis; la Síntesis consiste en aceptar las Causas descubiertas y establecidas como Principios para explicar con ellas los Fenómenos que de ellas proceden, demostrando las Explicaciones [77].

Las «Hipótesis» que, según nos dice, «no han de ser tenidas en cuenta en Filosofía experimental» son las posibilidades teóricas sin una base empírica, propuestas en contra de conclusiones generales confirmadas experimentalmente. Aún cuando las «Conclusiones generales» de Newton no parezcan ser más que hipótesis designadas con otro nombre, especialmente cuando se emplean en la fase sintética o compositiva del método, son de diferente índole que las hipótesis puramente especulativas que, como científico empírico, decide ignorar con pleno derecho. (Las hipótesis de Hooke, Boyle, Huygens y otros, incluyendo a Descartes, no se ignoran, sino que son cuidadosamente examinadas mediante una elaboración deductiva y una contrastación con los fenómenos.) Los principios de Newton no solo se asumen en las explicaciones que «nos dicen de qué modo las Acciones y Propiedades de todas las Cosas Corpóreas se siguen de esos Principios manifiestos» [78], sino que, además, esos mismos principios sirven de punto de partida para ulteriores análisis o resoluciones. Apuntan al descubrimiento de causas aún más generales y, en última instancia, a la Causa primera —«en la medida en que podamos saber por Filosofía natural cuál es la Causa primera» [79]. Mas ahora, Newton se encuentra más allá de los límites de la verificación empírica y ha de contentarse con «dejar que las Sugerencias sean examinadas y mejoradas por los Experimentos y Observaciones de aquellos a quienes interese» [80].

Los pensadores «interesados», tanto científicos como religiosos, se entregaron en gran número a otorgar el nombre de Newton a la corriente fundamental del pensamiento inglés del siglo XVIII. A la historia de la ciencia natural pertenecen los nombres de filósofos naturales tales como Edmund Halley, Joseph Black, Benjamin Franklin, Joseph Priestly y Henry Cavendish, los cuales tomaron las sugerencias de Newton para la investigación empírica. Escritores filosóficamente estimulantes fueron aquellos que aceptaron el riesgo de elaborar las implicaciones morales y teológicas de la ciencia newtoniana. Su Programa estaba ya bastante avanzado gracias a que Bentley lo había comenzado a desarrollar por los años 1660 en una serie de Conferencias Boyle. La *Confutation of Atheism* estaba cortada por un patrón que iban a

[77] Pp. 404-5 (trad., pp. 379-80).
[78] P. 401 (trad., p. 377).
[79] P. 405 (trad., p. 381).
[80] *Ibid.*

coser toda una serie de autores celosos en su esfuerzo por explotar la ciencia newtoniana para gloria de Dios y edificación moral de la humanidad. En el mismo año en que se publicaba por primera vez la *Opticks,* 1704, su traductor latino, Samuel Clarke, comenzó su primera serie de Conferencias Boyle, *Demonstration of the Being and Attributes of God,* seguida al año siguiente por un *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion.* Aunque Clarke se tenía a sí mismo por un teólogo y moralista newtoniano, sus hábitos mentales se habían formado bajo la influencia matemática de Descartes. Consecuentemente, su tratamiento *a priori* de los problemas religiosos y éticos (que van juntos en religión natural) es más afín a la forma deductiva de los *Principia,* obra predominantemente sintética, que a los análisis fundamentalmente inductivos de la *Opticks.* El ilegítimo esfuerzo de Clarke por racionalizar (lo cual significa comúnmente matematizar) la religión natural se vio secundado por William Whiston y William Wollaston, John Balguy y Richard Price, quienes, con muchos otros pensadores ponderados, formaron la Intellectual School. Incluso aquellos teólogos y moralistas que encontraban embarazosamente artificial el aparato pseudomatemático de Clarke compartían su sueño de reflejar la gloria de la síntesis newtoniana en un sistema de religión natural. A veces, simplemente los títulos anuncian la influencia de Newton sobre los libros de la época: *Astronomical Principles of Religion* de William Whiston, el devoto amigo de Newton que le sucedió en la Cátedra Lucasiana de Matemáticas de Cambridge, los *Philosophical Principles of Natural Religion* del doctor George Cheyne, la *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* de Francis Hutcheson, que el autor sometió a la crítica de Hume, y los *Theologiae Christianae Principia Mathematica* de John Craig a los que los editores de Hume, Green y Grose, pensaban que se refería este en el *Treatise* al discutir los elementos de juicio históricos (T 145 [I 236-7]).

El empeño en poner las doctrinas religiosas y éticas en pie de igualdad con las teorías de la ciencia física es comprensible. La magnitud de las dificultades epistemológicas que acechaban bajo la superficie no fueron imaginadas hasta que Hume sondeó los fundamentos del conocimiento humano. En consecuencia, la peligrosa inclinación del edificio religioso no fue detectada en los primeros momentos por los píos trabajadores que se afanaban en su decoración con los aderezos del pensamiento científico. Lo que había comenzado siendo un intento de mostrar cuántas de las cosas esenciales del Cristianismo eran demostrables con la razón, terminó proclamando que solo era esencial lo que podía ser defendido racionalmente. Aunque el movimiento deísta ha sido retrotraído hasta el *De Religione Laici* de Lord Herbert de Cherbury, su punto álgido puede situarse entre el libro *Reasonableness of Christianity* de John Locke de 1695 y el de Anthony Collins, *Discourse on Free-*

thinking de 1713. A partir de ese momento, se hizo claro que el resultado neto del espíritu científico que animaba a deístas tales como Mathew Tindal y John Toland, Thomas Woolston y Anthony Collins sería purificar la religión de todos sus ingredientes sobrenaturales y misteriosos y suprimir el clero. La autoridad escriturística se vio socavada; la dogmática, subvertida; las profecías, despreciadas; los milagros, desacreditados, y Dios Salvador, sustituido por un Ser vago, remoto e indiferente, preocupado exclusivamente por la eficiencia mecánica de su mecanismo de relojería cósmico. Los pensadores que intentaban seguir la marcha de los tiempos y salvaguardar a la vez los pilares de la creencia cristiana echaron sobre sus espaldas la pesada carga de reconciliar la fe con la razón. Tenían que mostrar que el Dios de la revelación era la encarnación histórica de la Divinidad, cuyo ser y atributos mostraba la religión natural. La vida era sencilla para los razonadores ortodoxos que, como Richard Bentley, William Warburton y el Deán Swift, se asentaban firmemente en el sustrato de la tradición para fulminar desde allí (no siempre al unísono) a los estúpidos e infieles deístas. Por más venenosa que fuese la controversia deísta, por muy maliciosos y salvajes que fuesen sus ataques, por más orgullosa e inflexible que fuese su defensa, una única convicción intelectual atravesó las profundas divisiones teológicas que separaban las partes implicadas. Una confianza inquebrantable en el Argumento Teleológico suministraba un margen necesario de acuerdo teológico en torno al cual podía tener lugar su agria contienda.

Newton había contribuido a desarrollar esta prueba —una de las cinco vías de Tomás de Aquino, anticipada ya por Anaxágoras— fortaleciendo la premisa mayor. El carácter evidente de un plan debe de haber impresionado a los primeros observadores desinteresados del orden natural. Ciertamente, el primer artículo de fe que sustentaba la revolución científica afirmaba que, tras las vertiginosas complejidades y los cambios incesantes del mundo empírico, podían encontrarse algunos principios simples y permanentes que explicasen los procesos naturales. Los *Principia* habían vindicado esta fe al mostrar dichos principios en la elegante forma que solo el riguroso pensamiento matemático podía imponerles. Ya no era preciso aceptar la inteligibilidad del universo como artículo de fe, pues había sido ya demostrada. Dando por supuesto que el universo era un plan inteligente, ¿acaso no se seguía de ello que había sido inteligentemente diseñado? Esta importantísima inferencia se veía sancionada por el mismo principio de razonamiento analógico, expuesto en las tres primeras Reglas del Razonamiento filosófico de Newton, que había dado pie a la adscripción universal de la gravedad a los cuerpos celestes, basándose en su presencia manifiesta en los cuerpos terrestres. Es posible que la seguridad que tenía Newton en que el discurso acerca de Dios pertenecía a la filosofía experimental descansase en su confianza en que la fuerza de los argumentos analógicos no se vería disminuida al extenderlos al dominio religioso. Sus admiradores —y quién

no admiraba a Newton— compartían su optimismo teológico. Los cristianos, los deístas y quienes intentaban ser ambas cosas a la vez estaban seguros en la creencia de que el sistema newtoniano suministraba las premisas y que el método newtoniano permitía el principio de inferencia del Argumento Teleológico. Hume acepta las premisas, aunque pone en tela de juicio la inferencia. ¿Merece, pues, su reputación de metodólogo newtoniano?

Los principios del método de Newton y de Hume

Sección 1. *El conocimiento que Hume tenía de Newton*

Es curioso que Newton no aparezca nunca mencionado en el *Treatise,* sobre el que se ha dicho que tuvo mucha influencia [1]. Hay una única referencia explícita a la filosofía newtoniana en la última página, en el párrafo final del Apéndice *. Amplía aquí Hume el argumento del Libro I, Parte ii, Sección 5, según el cual la idea del vacío es inconcebible, por lo que la disputa entre los defensores del vacío y del pleno ha de ser, en cierto sentido, meramente verbal y, en otro, ontológico, ha de «exceder toda capacidad humana». No está muy claro que la expresión «la Filosofía Newtoniana» se refiera a la propia obra de Newton en lugar de a la de aquellos de sus seguidores que, como Samuel Clarke [2], William Whiston [3], George Cheyne [4] y Colin Maclaurin [5] explotaban la

[1] En favor de su tesis, según la cual «el maestro de Hume fue Newton más bien que Bacon», John Passmore dice que «alude a Bacon dos veces en los *Enquiries* (129, 219), pero no lo cita en absoluto en el *Treatise*» *(Hume's Intentions,* 43, n. 2). De hecho, Hume menciona a Bacon en la Introducción del *Treatise* (T xxi [I 16]), aunque, como ya dije, no menciona a Newton en esta obra.

* La versión castellana finaliza bruscamente en la p. 636 (de S.-B.); la cita de Noxon está en la p. 639. [*N. del T.*]

[2] *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God* (Boyle Lectures 1704-1705). Hume rechaza la defensa que Clarke había hecho de la Ley de Causación Universal en el libro I, parte iii, sección 3 del *Treatise* (pp. 80-1 [I 137-9]).

[3] *A New Theory of the Earth* (Londres, 1696).

[4] *Philosophical Principles of Religion: Natural and Revealed* (Londres, 1715). Antes se creía que la antigua carta de Hume a un médico, escrita en la primavera de 1734, en la que describe con detalle su salud y el progreso de sus estudios, estaba dirigida al Dr. George Cheyne. Véase J. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume,* I, 12 n., y Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume,* 14-16. E. C. Mossner refutó esta identificación en «Hume's Epistle to Dr. Arbuthnot, 1737: The Biographical Significance», *Huntington Library Quarterly,* VII, 1944, pp. 135-52. Véase también la obra de Mossner, *The Life of David Hume* (Clarendon Press, Oxford, 1970), pp. 83-8.

[5] *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries* (Londres, 1748; reimpreso en facsímil por Johson Reprint Corporation, Nueva York y Londres,

ciencia newtoniana en favor de la teología. Dudo que Hume tuviese la formación matemática suficiente para leer los *Principia,* si «leer» implica seguir las demostraciones matemáticas. A fin de restringir su audiencia y disminuir las oportunidades de controversia, Newton desechó la idea de presentar el «Sistema del Mundo» con un «método popular» y procedió a desarrollarlo «al modo matemático». Advierte incluso a los «lectores con una buena base matemática» que no gasten mucho tiempo intentando dominar todas las proposiciones de los dos primeros libros y especifica aquellas secciones que contienen principios indispensables. Locke encontró inmanejable su geometría, aunque aceptó la física correspondiente como una revelación del universo. Diderot objetaba que aquellas matemáticas abstrusas eran un velo interpuesto entre la gente y la naturaleza, y recomendaba a los estudiosos que dejasen los *Principia* para atender a la *Opticks* que, como ha mostrado I. B. Cohen, fue, con mucho, la obra más influyente y comprensible del siglo XVIII. Fuera de «aquel pequeño grupo de matemáticos hábiles que», como ha dicho Cohen, «no precisaban de intermediarios entre ellos y Newton», los intelectuales de la época de Hume aprendían la mecánica newtoniana de divulgadores como Henry Pemberton y Voltaire.

La iluminadora comparación que establece Kemp Smith entre la discusión del espacio y el tiempo que aparece en el *Treatise* y el artículo sobre Zenón de Elea del *Diccionario* de Pierre Bayle[6] muestra —aunque no creo que fuese esa su intención— que Hume podría haber entrado en la controversia acerca del vacío tal como lo hizo sin haber leído a Newton o, en este caso, sin haber leído a ninguno de sus seguidores.

Tras mostrar que la teoría cartesiana del movimiento en un plenum era insostenible, Newton se enfrentó al dilema, pues él también consideraba absurda la suposición de «que un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia a través del vacío sin la mediación de algo»[7]. No podía adoptar la solución de Zenón, consistente en concluir que el movimiento es imposible, sin destruir con ello los fundamentos de su mecánica. Tampoco estaba dispuesto a eliminar esta amenaza con el expediente paralizador propuesto más tarde por Bayle, consistente en declarar que el movimiento era incomprensible. Por tanto, resolvió el problema de explicar la acción a distancia recurriendo a la hipótesis claramente especulativa de un medio etéreo. Cuando Hume hace alusión a esta idea y a

1968). Estando aún Hume de estudiante en Edimburgo, Maclaurin fue nombrado profesor de Matemáticas en dicha Universidad en 1725, por recomendación de Newton. He citado esta obra póstuma, de fecha más tardía que el *Treatise* (de hecho, del año en que se publicó el primer *Enquiry),* suponiendo que Hume habría tenido ocasión de asistir a las clases dadas por este brillante matemático y divulgador de la filosofía natural de Newton.

[6] *The Philosophy of David Hume,* cap. XIV y apéndices A y C; especialmente el apéndice A, Sec. 5, pp. 307-17, y apéndice C, pp. 325-38.

[7] De la tercera de las *Four Letters from Isaac Newton to Doctor Bentley Containing Some Arguments in Proof of a Deity* (Londres, 1756), pp. 25-6.

la *vis inertiae* en una nota del primer *Enquiry*[8] —el único lugar en que menciona a Newton en esta obra— distingue clara y porfiadamente entre «Sir Isaac Newton» y «algunos de sus seguidores». Es de presumir que esta objeción a los newtonianos, expresada aquí de un modo tan breve y elíptico, consista en señalar que iban más allá de lo permitido por la autoridad de su fundador y de los límites de un empirismo sensato, al presentar a la divinidad como a una causa eficiente del movimiento que operaba continuamente. Aunque Hume pudiese estar en lo cierto por lo que atañe a la cuestión metodológica relativa a la verificación experimental, parece haber infravalorado en este momento la distancia a la que Newton estaba dispuesto a alejarse de los cánones de la ciencia empírica cuando se veía impulsado por la fuerza de las ideas teológicas.

También en el segundo *Enquiry* se menciona a Newton en la última línea de la Sección III, Parte ii. Al prevenir en contra de extender el principio de utilidad de las virtudes artificiales a las naturales, Hume recurre al principio metodológico de economía que también había aducido en el *Treatise:* «Cuando se ha visto que un principio posee en un caso mucha fuerza y energía, está plenamente de acuerdo con las reglas de la filosofía e incluso de la razón común concederle una energía igual en todos los casos similares.» Añade luego en lo que será la única refe-

[8] A la p. 73 (VII i): «No es necesario examinar con mucho detalle la *vis inertiae* de la que tanto se habla en la nueva filosofía y que se atribuye a la materia. Vemos por experiencia que un cuerpo en reposo o en movimiento continúa perpetuamente en su estado actual hasta que le saque de él alguna nueva causa y que el cuerpo impelido toma del que le impele el mismo movimiento que adquiere él mismo. Estos son los hechos. Cuando a esto lo denominamos *vis inertiae,* nos limitamos a señalar dichos hechos sin que pretendamos hacernos una idea de lo que sea la fuerza inerte, del mismo modo que, cuando hablamos de la gravedad, aludimos a determinados efectos sin comprender dicha fuerza activa. Nunca trató Newton de privar a las causas segundas de toda fuerza o energía, si bien algunos de sus seguidores han tratado, apoyándose en su autoridad, de establecer esa teoría. Por el contrario, el gran filósofo recurrió a un fluido etéreo activo para explicar su atracción universal, si bien fue lo suficientemente precavido y modesto como para considerarlo una hipótesis sencillamente, en la que no había que hacer hincapié sin realizar más experimentos. He de confesar que en el destino de las opiniones hay algo un tanto asombroso. Descartes insinuó esa doctrina de la eficacia universal y única de la Deidad sin insistir en ella y, luego, Malebranche y otros cartesianos la instituyeron en el fundamento de toda su filosofía. No obstante, no tuvo influencia en Inglaterra. Por lo menos, no la suficiente como para llamar la atención de Locke, Clarke y Cudworth, todos los cuales suponían que la materia poseía una fuerza real, aunque subordinada y secundaria. ¿Por qué razones se ha extendido tanto entre nuestros metafísicos modernos?»

La sección inicial del primer *Enquiry* contiene un pasaje que se refiere claramente a Newton, aunque no lo mencione: «Los astrónomos se han contentado únicamente con demostrar los verdaderos movimientos, orden y magnitud de los cuerpos celestes a partir de los fenómenos, hasta que últimamente ha surgido un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que se rigen y guían las revoluciones de los planetas» (E, 14).

rencia —publicada— al texto de Newton: «Esta es precisamente la regla fundamental del filosofar de Newton», y cita *Principia,* Libro III (E_2 204 [66]; T 288, 240 [II 17, I 372-3]).

Solamente conozco otras dos referencias directas a Newton en todas las obras publicadas de Hume. La primera tiene lugar en un ensayo, «Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences», en el que se discute la influencia de las condiciones políticas sobre las obras culturales. Para ejemplificar su tesis de que un grupo de estados políticamente independientes proporcionan un clima intelectual más saludable que un vasto imperio centralistamente controlado, como el romano, pregunta Hume: «¿Qué fue lo que frenó el progreso de la filosofía cartesiana, por la cual la nación francesa mostró una inclinación tan grande hacia el final del siglo pasado, sino la oposición que le presentaron otras naciones de Europa que pronto descubrieron los puntos débiles de dicha filosofía?» (G & G III 183). Y añade a continuación la observación exasperadamente no comprometedora: «El examen más severo a que fue sometida la teoría de Newton no procedía de su propia nación, sino del extranjero. Si es capaz de superar los obstáculos que se le plantean actualmente en todas las partes de Europa, es muy probable que continúe triunfante hasta la más remota posteridad.»

El siguiente comentario de Hume acerca de Newton se encuentra hacia el final del último capítulo del postrer volumen de *The History of England.* Se trata del pasaje tan frecuentemente citado como testimonio de la admiración que Hume sentía por Newton y, por tanto, como un elemento de juicio directo en favor de la influencia positiva del científico sobre la filosofía de Hume:

> Con Newton, esta isla puede alardear de haber producido el genio más grande y único que haya existido nunca para ornamento e instrucción de la especie. Precavido hasta el punto de no admitir ningún principio que no estuviese basado en experimentos, aunque resuelto a adoptar tales principios por nuevos e insólitos que fuesen; ignorante por modestia de su superioridad sobre el resto de la humanidad y, por tanto, poco preocupado por acomodar sus razonamientos a la capacidad de captación ordinaria; más ansioso por merecer que por adquirir fama, fue por estas causas desconocido para el mundo durante mucho tiempo, pero su reputación terminó irrumpiendo con un brillo que difícilmente habría alcanzado en vida cualquier otro escritor. Aunque parezca que Newton levantó el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza, mostró a la vez las imperfecciones de la filosofía mecánica, con lo que restituyó sus últimos secretos a esa oscuridad en la que siempre han permanecido y permanecerán. Murió en 1727 a la edad de ochenta y cinco años. (H lxxi.)

Es innegable que se trata de una alabanza superlativa, incluso para Hume, que con frecuencia se mostraba muy generoso haciendo cumplidos. La oración más interesante filosóficamente es la tercera que tan enigmática parece. ¿Por qué dice Hume que «Newton *parece* haber descorrido el velo de *algunos* misterios de la naturaleza...»? ¿Quería además sugerir que el hecho de que Newton mostrase «las imperfecciones de la filosofía mecánica» era algo inadvertido o buscado? Evidentemente, Newton era consciente de las *limitaciones* de la filosofía mecánica y anhelaba hacer hincapié en ellas para asegurar una región donde campase libremente la especulación teológica. El fracaso de los principios mecánicos a la hora de explicar determinados fenómenos naturales dejó un residuo de problemas que habrían de ser resueltos por la religión natural. Newton no llegó a la conclusión, como ocurrió con Hume en el primer *Enquiry,* de que los problemas «relativos al origen de los mundos... caen totalmente fuera del alcance de la capacidad humana» (E_1 81) [9], si bien la armonía celestial «muestra» que la primera causa «no es ciega ni fortuita», sino inteligente y «muy impuesta en mecánica y geometría» [10]. Siempre se ha puesto de relieve que, cuando Newton alcanzaba los límites de la verificación experimental, lo admitía; pero pienso que nadie concede que se sintiese tan satisfecho como Hume con la perpetuación de la oscuridad derivada de la restauración de los secretos últimos de la naturaleza. Sus palabras no tienen el tono de quien asiente al veredicto humeano de que «Estas últimas fuentes y principios están absolutamente cerrados a la oscuridad e investigación humanas» (E_1 30). Por el contrario, acostumbra a admitir únicamente que las «Causas» o principios que Hume consideraba últimos («Elasticidad, gravedad, cohesión de las partes, comunicación de movimiento por impulso» (E_1 30) «aún no han sido descubiertas... y dejo sin hallar sus Causas» [11].

Considerando las respuestas a las cuestiones últimas, John Passmore señala, «Newton dejó de lado con pesar tales hipótesis por no ser aún 'deductibles de los fenómenos'; Hume las rechaza abiertamente» [12]. Pero Newton no siempre las dejó de lado como ha señalado Passmore [13]. Las planteó en cartas, en las Cuestiones y en el *Escolio General* al Libro III de los *Principia,* especulando libremente sobre las causas primeras y finales. Admitiendo por un momento que Newton distinguiese de un modo riguroso y aún puritano entre las doctrinas especulativas y las empíricas, sigue en pie el problema de cómo evaluaba Hume estas realizaciones teo-

[9] Cf. E_1 IV i, esp. pp. 30-1; VII i, esp. pp. 72-3; XII iii, esp. p. 162.

[10] La primera de las *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley...*, página 8.

[11] *Opticks,* 402 (trad., p. 377).

[12] *Hume's Intentions,* 51.

[13] *Ibid.,* 49-50: «Newton no duda nunca que haya un esquema último inteligible de las cosas, en el sentido de que si supiésemos lo bastante, veríamos por qué todo ha de ser como es. Por eso no duda nunca que haya una 'causa' de la gravedad.»

lógicas frente a su propia afirmación de que «ningún filósofo racional y modesto ha pretendido nunca asignar causas últimas a ninguna operación natural» (E_1 30). Lamentablemente, no nos lo ha dicho por extenso. El párrafo acerca de Newton de su *History* viene detrás de un comentario acerca de Robert Boyle a quien, sorprendentemente, exculpa de «esa audacia y temeridad que ha descarriado a tantos filósofos» (H lxxi). Aunque Hume había alabado a Boyle y a Newton por ser «hombres que avanzan con pasos precavidos y, por tanto, muy seguros, el único camino que lleva a la verdadera filosofía», habla irónicamente, de hecho despreciativamente, «de la filosofía mecánica, teoría tan agradable a la natural vanidad y curiosidad humana, pues, al descubrir algunos secretos de la naturaleza, nos permite imaginar el resto» (H lxxi).

La última vez que se hace mención de Newton en la obra de Hume tiene lugar en la Parte primera de los *Dialogues Concerning Natural Religion* por boca de Cleantes. Responde a la objeción de Filón en el sentido de que las especulaciones teológicas han de ser desechadas, pues son «muy sutiles y refinadas», yendo «mucho más allá del alcance de nuestras facultades», más allá del «sentido común y la experiencia». Argumenta diciendo que Filón, como otros escépticos, no impone restricciones semejantes a la ciencia natural. «En realidad, ¿no sería ridículo que alguien pretendiese rechazar la explicación que da NEWTON del maravilloso fenómeno del arco iris so pretexto de que dicha explicación suministra una anatomía minuciosa de los rayos de luz, tema que resulta ciertamente demasiado refinado para la comprensión humana?» (D 136). Esta cuestión señala cándidamente la cuerda floja por la que ha de pasar Hume a fin de entregar las credenciales al «razonamiento experimental», sin apoyarse en ningún principio que pueda sostener los «razonamientos teológicos».

Las cartas de Hume son aún menos útiles que sus obras publicadas a la hora de estimar el alcance y dirección de la influencia de Newton sobre su desarrollo filosófico. En las 675 cartas que nos han llegado, que suman casi 1.100 páginas impresas, solo se menciona una vez el nombre de Newton. Por otra parte, dicha referencia es casual, incidental y filosóficamente insignificante. Al comentar la boda de su hermano, observa que las mujeres son los únicos cuerpos celestes cuyos movimientos Newton fue incapaz de predecir (L I 159). Durante su estancia en París en los años sesenta como secretario de lord Hertford, embajador en Francia, Hume se entrevistó con frecuencia con d'Alembert, Buffon, Diderot y otros, sobre los que escribió con entusiasmo en su correspondencia. Aparte de mencionar la adquisición de la *Histoire Naturelle* de Buffon (L II 82), sus cartas no suministran indicación alguna de que se ocupase de sus ideas científicas. Alude a ellos como «hombres de letras» y expresa su admiración por sus maneras, costumbres y conversación (por ejemplo, L I 418). A través de una carta a Benjamin Franklin del 10 de mayo de 1762 (L I 357), da la impresión de que había presentado un escrito de Franklin acerca de la «protección de las

casas del rayo» a la Sociedad Filosófica de Edimburgo, de la que era secretario adjunto. Que yo sepa, fue esta la única ocasión en que Hume se vio envuelto, por ligeramente que ello haya sido, en la investigación científica. Por otro lado, su interés por los experimentos de los demás no parece haber sido absorbente en absoluto. En una carta de 1756 a John Clephane, escribía: «He visto la 'Historia de la Sociedad Real' del doctor Birch, aunque, a Dios gracias, no me he visto obligado a leerla» (L I 231). Dos años más tarde, cuando escribía a su editor, Andrew Millar, para pedirle una carta de presentación para Birch, señala Hume: «Tengo en gran estima a este personaje. He oído decir que es muy comunicativo y que está dispuesto, incluso lo desea, a dar información a cualquiera que se dirija a él. Me resultaría muy útil y agradable su trato» (L I 273). Está claro por el contexto que el tipo de información que Hume buscaba estaba en función de un nuevo volumen de su *History* que estaba realizando en aquel momento [14]. Hume fue asistido en su última enfermedad por Joseph Black, profesor de Medicina y de Química en la Universidad de Edimburgo. A pesar de sus brillantes logros científicos que le han valido verse elogiosamente comparado con el Newton de la *Opticks* [15], Hume solo se refiere a él como médico de cabecera.

La imposibilidad de encontrar en la correspondencia de Hume cualquier indicio de un interés genuino y activo por el trabajo de los «filósofos experimentales» no es, evidentemente, un elemento de juicio decisivo en favor de su indiferencia hacia la ciencia natural. A este respecto, podría decirse que no menciona nunca a Bacon ni a Berkeley en sus cartas, ni tampoco a Descartes, Spinoza, Malebranche o Leibniz, ni siquiera a John Gay o David Hartley. Sin embargo, sería temerario concluir que no sentía ningún interés por sus obras. De todos modos, la lectura de las cartas de Hume ayuda a dar una visión de sus intereses. A mí me sugiere que, tras su primer periodo de reclusión para la elaboración de su sistema, la historia, la política y la religión alcanzaron un puesto prioritario, la literatura, un lugar secundario aunque seguro, las consideraciones morales sazonaron todos sus intereses y la filosofía natural se deslizó rápidamente hacia la periferia [16].

[14] Véase la carta 145 a Andrew Millar, 4 de marzo de 1758 (L I 272).

[15] En el artículo «Joseph Black and Fixed Air», *Isis,* 48, 1957, 125, Henry Guerlac alude a la obra de Black, *Experiments upon Magnesia Alba, Quicklime and some other Alcaline Substances,* diciendo que es «un modelo brillante, tal vez el primero con éxito, de una investigación química cuantitativa..., un ejemplar clásico de ciencia experimental que merece ser comparado con la *Opticks* de Newton». (Citado en D. L. Hurd y J. J. Kipling, *The Origins and Growth of Phisical Science* (Penguin, Harmondsworth, 1964), vol. I, p. 264.)

[16] Es cierto que en junio de 1755 Hume le llevó a su editor *Some Considerations previous to Geometry and Natural Philosophy* junto con otras tres «Disertaciones breves». (Véase la carta 111 a Andrew Millar del 12 de junio de 1755 [L I 222].) Un poco después, su amigo lord Stanhope le convenció del carácter insatisfactorio del tratamiento que les había dado a los principios metafísicos de la

La tesis de que el desarrollo filosófico de Hume se vio profundamente afectado por el método newtoniano es tan plausible como cualquier afirmación acerca de una influencia no reconocida. Sea que la influencia provenga directamente de un estudio de primera mano de las obras de Newton o, indirectamente, de las conferencias de Maclaurin en Edimburgo o a través de los escritos de otros discípulos de Newton, su presencia es inconfundible. Difícilmente podría ser de otro modo, pues Hume comenzó a escribir cuando la ciencia newtoniana estaba siendo celebrada como el mayor logro intelectual de los tiempos modernos. Inevitablemente, surgieron ciertas diferencias metodológicas entre el filósofo moral y el natural tan pronto como el método de la física se vio adaptado a los fenómenos mentales, morales y sociales. Pero el «método de razonamiento experimental» que Hume pretendía introducir en los temas morales era en esencia el método newtoniano. Se ha señalado a menudo que la atracción del método newtoniano constituía una fuerza que determinó desde el comienzo el curso emprendido por Hume. Mas también hay otra fuerza contraria, cuyos efectos no han sido cuidadosamente observados hasta hace poco.

Como hemos visto, el newtonianismo no se limitaba a ser un conjunto de teorías verificables acerca de los fenómenos físicos. Tanto Newton como sus seguidores apreciaban la filosofía mecánica tanto —o más, como a veces da la impresión— por sus implicaciones teológicas como por su valor científico intrínseco. A pesar de la distinción newtoniana entre leyes experimentales confirmadas e hipótesis especulativas, algunas veces declaraba que sus conjeturas metafísicas eran lógicamente coercitivas porque habían sido deducidas de los fenómenos. El orgullo que experimentaba por su obra y la admiración de sus seguidores se vieron enormemente reafirmados por la convinción de que sus descubrimientos científicos fortalecían los fundamentos racionales de la creencia religiosa. El principal efecto del examen escéptico a que somete Hume las pretensiones de la metafísica es precisamente el socavamiento de dichos fundamentos. Si algún aspecto de la filosofía de Hume es tan fácil de ver como la influencia positiva del método newtoniano, es precisamente la condena de las especulaciones teológicas en que incurrían los newtonianos. Como es natural, Hume nunca contradice un dogma oponiéndose a él dogmáticamente. Siempre argumenta diciendo que la conclusión deseada exige violar un principio del método indispensable para esa misma ciencia de la que el teólogo saca su prestigio. Por consiguiente, las relaciones de Hume con el newtonianismo eran demasiado complejas y equí-

Geometría, por lo que retiró la obra. (Véase la carta 465 a William Strahan del 25 de enero de 1772, L II 252, en la que Hume se acuerda de su decisión, aunque olvida si las objeciones de Philip Stanhope iban dirigidas a «algún Defecto de la Argumentación o a la claridad de la expresión».) Por lo que he podido averiguar, este escrito inédito se ha perdido y Hume nunca volvió a ocuparse de los problemas filosóficos inherentes a las matemáticas y a las ciencias naturales.

vocas como para que se puedan expresar adecuadamente diciendo que Hume era el Newton de las ciencias morales. Tal fórmula expresa una verdad a medias que precisa ser completada, subrayando su extremada aversión hacia los desarrollos teológicos de la síntesis newtoniana que tan de moda estaban en sus días.

La influencia positiva de Newton es particularmente manifiesta en el *Treatise*. Incluso en esta primera obra, especialmente en la última parte del Libro I, se sacan firmemente conclusiones contrarias a la religión natural abrazada por los newtonianos. Otras indiscreciones escépticas fueron depuradas para no ofender al obispo Butler, cuya opinión deseaba obtener Hume antes de publicar su manuscrito [17]. De todos modos, ya en las primeras páginas se pone de manifiesto la confianza que tenía Hume en los métodos de la ciencia empírica y su ambición por descubrir un conjunto de principios que explicasen el mundo interno, comparables al sistema newtoniano para el mundo externo. Como hemos visto, la ambición juvenil de Newton se marchitó. Incluso en el *Treatise* sus planes constructivos se vieron constantemente amenazados por sus impulsos críticos. Más tarde, el sistema quedó relegado, de hecho repudiado, cuando las tendencias analíticas de Hume se hicieron independientes. No me parece improbable que este énfasis en el lado destructivo del carácter intelectual de Hume estuviese en función de su toma de conciencia acerca de las construcciones teológicas que se levantaban sobre la base de la filosofía mecánica. Me atrevería a conjeturar que después de que Hume hubiese escrito su primer libro —incluso antes de haberlo terminado— se vio progresivamente comprometido en la tarea de contener los excesos especulativos de los newtonianos. No es una conjetura, sino un hecho con que se topa quien eche un vistazo por orden a sus obras, el que Hume se hizo cada vez más hostil a la religión, cada vez más decidido a mostrar que las doctrinas sobre la religión natural más caras a los newtonianos se encuentran más allá de los límites del conocimiento alcanzable: «Mas aquí la experiencia guarda, y debe guardar, silencio» (E_1 153).

Creo que el Hume de la madurez no era precisamente el tipo de hombre que se obsesiona con ideas o problemas intelectuales. Sin embargo, *The Natural History of Religion* y otros dos ensayos que fueron suspendidos bajo amenaza judicial por Warburton [18], «Of Suicide» y

[17] Hume acudió a casa de Joseph Butler con una carta de presentación de Henry Home (lord Kames), pero se encontró con que estaba viviendo en el campo. Un poco más tarde, Butler fue nombrado obispo de Bristol y Hume, sintiendo cierta timidez por presentarse ante una persona que «había llegado a tal dignidad», se contentó con enviarle el primer volumen (libros I y II) tan pronto como salió de la imprenta. (Véanse las cartas 7 y 8 a Henry Home del 4 de marzo de 1737/8 y 13 de febrero de 1739 [L I 25-7].)

[18] Véase E. C. Mossner, «Hume's *Four Dissertations:* An Essay in Biography and Bibliography», *Modern Philology*, 47 (1950), 37-57, así como Richard Wollheim, editor, *Hume on Religion* (Fontana Collins, Londres y Glasgow, 1963, que contiene ambos ensayos), espec. Introducción, 11-12. Véase también T. H. Grose, «History

«Of the Inmortality of the Soul», atestiguan su progresiva preocupación por los temas religiosos. Una buena cuarta parte de su primer *Enquiry* se ocupa exclusivamente de ellos, a parte de los excursus incidentales contra los Ocasionalistas y los seguidores de Newton («nuestros modernos metafísicos») por poner al Ser Supremo como fuente última de la fuerza y la energía. La profundidad y persistencia del interés humeano por el Argumento Teleológico que los descubrimientos científicos de Newton apoyaban adecuadamente, se puede calibrar en sus *Dialogues Concerning Natural Religion* que recibieron una revisión final el año de la muerte de Hume, un cuarto de siglo después de su primera redacción. El Argumento Teleológico constituía el nervio lógico central de la religión natural que florecía en tiempos de Hume. Si fuese válida la inferencia en que se basaba y si estuviesen justificadas las implicaciones sacadas de él, entonces Hume habría de admitir su cortedad de miras al establecer los límites del conocimiento humano donde los puso. Puesto que había fijado dichos límites como consecuencia del empirismo, debía o bien mostrar que las aventuras teológicas de los newtonianos violaban los principios metodológicos tan puritanamente subrayados por la ciencia newtoniana, o bien rechazar sus posiciones filosóficas básicas. Por consiguiente, la evaluación de la respuesta de Hume al aspecto religioso del movimiento newtoniano es fundamental para comprender su filosofía de madurez, reconociendo el impacto del método newtoniano para la comprensión de su primera obra. Recientemente, Robert Hurlbutt ha examinado dicha respuesta en su libro, *Hume, Newton And The Design Argument*[19]. El agudo tratamiento que hace Hurlbutt de este capítulo de la historia del pensamiento ha de ser bienvenido, llegando como llega tras la distorsionada visión de la actitud de Hume hacia Newton, la ciencia y la Royal Society que nos ha trasmitido A. E. Taylor[20] y tras la fabulación sin escrúpulos e irresponsable sobre el tema debida a John Randall[21].

of the Editions», *David Hume the Philosophical Works*, eds. T. H. Green y T. H. Grose (Londres, 1882), iii 67-72.

[19] University of Nebraska Press, Lincoln, 1965.

[20] *Philosophical Studies* (Macmillan, Londres, 1934), cap. ix, «David Hume and the Miraculous»: «Perderemos la mitad de la ironía de Hume si no nos percatamos de que pretende atacar no solo a los 'amigos peligrosos o enemigos disfrazados de la religión cristiana', sino también a los 'amigos peligrosos o enemigos disfrazados' de la ciencia newtoniana. Espero que no haga falta decir que no me divierte considerar como actitud correcta del hombre racional el separar el cristianismo de la ciencia natural. Sin embargo, es esta una actitud típica del llamado siglo del 'buen sentido' y, al mismo tiempo, es probable que sea la actitud secreta de David Hume...» (p. 333). Para la respuesta de Antony Flew a la crítica hecha por Taylor al ensayo de Hume, «De los milagros» (E, X), véase «Hume's Check», *Philosophical Quarterly*, 9, núm. 34 (enero 1959), 1-18, y *Hume's Philosophy of Belief*, cap. viii.

[21] «David Hume: Radical Empiricist and Pragmatist», en *Freedom and Experience*, eds. Sidney Hook y Milton R. Konvitz (Cornell University Press, Ithaca y Nueva York, 1947), 293: «Hume escribía con dos fines: para ganar dinero y para obtener una reputación literaria. El mismo reconocía: 'Mi pasión predominante es

Sospecho que Hurlbutt comenzó con una tesis sencilla y un tanto audaz que se vio cada vez más capaz de defender a medida que progresaba su investigación. Me atrevería a lanzar la conjetura, sin ánimo de criticar, de que esperaba mostrar que la poda practicada por Hume en la religión natural, especialmente en lo que se refiere al Argumento Teleológico, estaba directamente dirigida a Isaac Newton. La tendencia de Hume a ocuparse de opiniones de un modo general, en lugar de centrarse en los argumentos de personas concretas, constituye una dificultad que se ha visto agravada por su intención manifiesta ya señalada de preservar a Newton de los excesos de sus seguidores entusiastas. Hurlbutt valora adecuadamente la importancia del teísmo newtoniano como «el primer intento ajustado de compaginar la ciencia experimental con el cristianismo»[22] y, en cierto sentido, se puede defender su tesis central de que el ataque de Hume «se dirigía fundamentalmente al intento de Newton de llevar a cabo un acercamiento entre ciencia y religión»[23]. El término «Newtoniano» simboliza las ambigüedades con que creo que se topó Hurlbutt a la hora de reconstruir la escena intelectual que se extendía ante Hume. Como ocurre con el cristianismo y el marxismo, es un tanto difícil decir si el fundador de dichos movimientos habría de ser considerado miembro de los mismos; volviendo a nuestro caso, si Hume consideraba a Newton como newtoniano.

Aunque, como científico, Newton hacía hincapié en los límites de la investigación, respaldados luego por Hume, no solo consentía y parecía animar a los demás a que los transgrediesen, sino que además él mismo se sentía atraído por los «temas sublimes», dejándose llevar a ese país de las hadas que se extiende mucho más allá del campo de la experiencia humana. Realizaciones tan aberrantes deben de haber desanimado a Hume que apreciaba el método experimental no solo por las restricciones mutiladoras que imponía a los teólogos, sino también por el control y dirección que imprimía en los científicos. Puede haberse sentido tranquilizado con el compromiso oficial de Newton (no siempre respetado) de distinguir tajantemente las leyes verificables de la ciencia empírica de las hipótesis especulativas e interrogantes de la religión natural. Tal vez sea

el amor a la fama literaria.' Cuando era joven, estudió a Locke y a Berkeley, a Cicerón y a los antiguos académicos escépticos; en su pensamiento vio la manera de obtener conclusiones sorprendentes y obtener un éxito asombroso. Berkeley había atacado a Newton por razones científicas serias, era un cruzado que se interesaba por la ciencia consistente y convincente. Sutilmente, Hume le atacó primariamente para atraer la atención sobre el escocés David Hume. Odiaba a Locke y a Newton, además, por ser ingleses, porque, después de a los curas, a quienes más cordialmente odiaba era a los ingleses.» Randall recibió una cumplida respuesta de E. C. Mossner en «Philosophy and Biography: The Case of David Hume», *Philosophical Review,* 59 (1950), reimpreso en V. C. Chapell, ed., *Hume, Modern Studies in Philosophy* (Doubleday Anchor, Nueva York, 1966).

[22] *Hume, Newton and the Design Argument,* p. xii.

[23] *Ibid.*

esa la razón de que no escribiese una sola línea de reprobación hacia Newton y sí muchas de alabanza, reservando sus críticas para «algunos de sus seguidores». Por eso, cuando Hurlbutt se lanza a la búsqueda de las doctrinas teológicas originales reformuladas y atacadas por Hume, no las encuentra en las obras de Newton, sino en las de los newtonianos, en las de Cheyne, por ejemplo, y sobre todo en las de Maclaurin. Puesto que, como dice Hurlbutt, «No obstante, después de todo, los seguidores de Newton adoptaron sus convinciones metodológicas y teológicas», el problema de si Hume estaba fundamentalmente preocupado por las defecciones del jefe o por las apropiaciones indebidas de su reputación científica por parte de los seguidores es un problema académico más bien que filosófico, que es cuestión más de biografía que de lógica. El problema central que Hurlbutt ha puesto en claro es de carácter metodológico y atañe al derecho de utilizar los descubrimientos científicos como premisas de argumentos teológicos y de extender los métodos de la ciencia natural al campo de la religión natural.

Sección 2. *Las reglas del razonamiento*

Como se recordará, Newton planteó las «Reglas del Razonamiento filosófico» al comienzo de su «Sistema del Mundo», el tercer Libro de los *Principia*. Hume enuncia sus «Reglas para juzgar de las causas y efectos» (T 173 [I 277]), inmediatamente antes de abordar «Del Sistema Escéptico y Otros Sistemas Filosóficos», objeto del Libro I, Parte iv del *Treatise*. Puede parecer sorprendente que ambos conjuntos de reglas sean perfectamente compatibles cuando sus autores se interesan por sistemas totalmente diversos. Newton se ocupa del universo físico, del mundo que experimentan los hombres que observan los cielos desde el planeta Tierra. La finalidad de su sistema es establecer los principios según los cuales se mueven armónicamente los cuerpos celestes. Hume no se ocupa del mundo objeto de experiencia, sino de la experiencia del mundo y de los sistemas filosóficos ingeniados para explicar dicha experiencia. El fin de su sistema es mostrar que los principios naturales del entendimiento son independientes de los principios racionales (o racionalizadores) capaces de fortalecerlos y opuestos a los principios escépticos capaces de destruirlos. El objetivo de Newton es construir un modelo conceptual del universo físico; el de Hume, socavar las concepciones filosóficas del mundo físico. Con todo, en el Libro II —«la parte más newtoniana del *Treatise*»[24], como lo denomina Passmore— Hume lleva a cabo una investigación «experimental» acerca «De las Pasiones». Allí, el lado constructivo de la filosofía de Hume se encuentra en auge, con lo que

[24] *Hume's Intentions*, 45.

sus Reglas se aplican positivamente a la elaboración de una teoría psicológica.

Ambos conjuntos de Reglas presuponen que el objeto principal de la ciencia es descubrir conexiones causales y, el objetivo secundario, generalizar acerca de aquellas relaciones que parezcan ser universales. Newton explicó determinados fenómenos físicos, básicamente los movimientos planetarios, como efectos de la gravitación universal; Hume explicó determinados fenómenos mentales, sobre todo la creencia, como efectos de la asociación, construyéndose la gravedad y la asociación como formas análogas de atracción. Las dos primeras Reglas de Newton se ocupan explícitamente de la causación; la Regla primera formula el principio de economía que se ve respaldado por la Regla cuarta de Hume. Hume enuncia ocho reglas, el doble que Newton. Las tres primeras enuncian los aspectos definitorios de la conexión causal obtenidos en los análisis previos de Hume: la contigüidad espacial y temporal, la prioridad de la causa y la conjunción constante. El resto, como ha señalado John Passmore[25], anticipa la «Uniformidad de la Naturaleza» y los «Cánones de la Inducción» de John Stuart Mill. De la cuarta («La misma causa produce siempre el mismo efecto y el mismo efecto no surge más que de la misma causa»), que Hume caracterizaba como «la regla del filosofar fundamental de Newton», se dice que se deriva de la experiencia, siguiéndose las demás como corolarios de ella. La quinta Regla dice que si objetos distintos producen el mismo efecto, han de compartir una cualidad común que es el agente causal[26]; la sexta, que los efectos distintos producidos por objetos similares han de ser atribuidos a algún punto de diversidad entre los objetos causales; la séptima, que de las variaciones en intensidad de su efecto concomitante con variaciones semejantes en la causa ha de inferirse que el efecto compuesto es proporcional al número de factores causales que intervienen; la octava, que si un objeto dado existe durante un cierto tiempo sin producir un efecto, no puede ser la única causa de tal efecto. Hume termina haciendo algunas consideraciones de corte newtoniano acerca de la dificultad e importancia de construir experimentos para excluir factores extraños.

Newton formuló sus Reglas de modo prescriptivo, diciéndonos qué habríamos de admitir, atribuir, estimar y cómo habríamos de considerar las proposiciones empíricas. Tras sus recomendaciones se esconden determinados presupuestos ontológicos y epistemológicos: la simplicidad y uniformidad de la naturaleza y la fiabilidad del testimonio de los sentidos. Un examen intensivo de dichos presupuestos estaría fuera de lugar en un tratado científico. En el contexto de los *Principia*, estaba justificado especificar como Reglas los presupuestos metodológicos de trabajo de la

[25] *Hume's Intentions*, 52.

[26] Cf. *Treatise*, L II, parte i, sección 3, pp. 281-2 (trad., pp. 16-7 del tomo II), donde Hume desarrolla el enunciado de esta regla y la aplica a su propia teoría psicológica.

filosofía experimental. Se limitan a enunciar los términos en que pueden alcanzarse los objetivos compartidos por los científicos. Como muy bien razonaba Cotes en su Prefacio, si los que critican la teoría de la gravitación universal rechazan el principio del argumento por analogía que establecen las tres primeras reglas de Newton, entonces rechazan por implicación todas las generalizaciones y, por tanto, la ciencia. Mas en el Libro I del *Treatise,* Hume se sitúa en una posición muy distinta y bastante más precaria, al emprender un análisis crítico de los presupuestos metafísicos de la filosofía experimental.

«Según la doctrina precedente...», comienza recordándonos, «cualquier cosa puede producir cualquier cosa» (T 173 [I 277-8]). También había llegado a la conclusión de que la esencia de la necesidad causal es «esa inclinación que la costumbre produce a pasar de un objeto a la idea de su acompañante usual» (T 165 [I 267]). A pesar de este trasfondo tan poco prometedor, espera «fijar algunas reglas generales» con las que determinar las conexiones causales efectivas. Tras haber enunciado los aspectos definitorios de la causación en las tres primeras reglas, afirma en la cuarta el principio de uniformidad de la naturaleza, pretendiendo haberlo derivado de la experiencia. Pero, previamente había mostrado que este principio ni es demostrable ni es la conclusión de una inferencia plausible (T 89-90 [I 150-3]). Se trata de un principio natural del entendimiento implícito en el hábito de generalizar, un principio psicológico cuyo funcionamiento es fácil de discernir en las operaciones mentales y que se puede explicar en términos de procesos asociativos. ¿Tiene sentido presentarlo como regla de inferencia causal lo que no es más que un hábito profundamente enraizado en el entramado del mecanismo asociativo? Si no hay más que la evidencia empírica de que el principio funciona de hecho, sin que haya una justificación racional para confiar en sus indicaciones, no cabe duda de que es un eufemismo darle el nombre de Regla. A menos, naturalmente, que Hume pretenda elevar este principio descriptivo y psicológico a la categoría de una regla lógica normativa. Sin duda desea otorgar a sus reglas la condición de preceptos racionales. Con ellas pretende regular el juicio, evitando así los errores por los que se extravía la imaginación con sus hábitos descarriados de asociación. En una Sección anterior (la 13) de la Parte iii del Libro I, había anunciado la presente, advirtiendo que «Nos ocuparemos más adelante de algunas reglas generales mediante las cuales debemos regular nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Estas reglas se construyen según la naturaleza del entendimiento y nuestra experiencia de sus operaciones cuando formamos juicios relativos a los objetos» (T 149 [I 242-3]). ¿Cómo justifica Hume la derivación de su «debe» metodológico a partir de un «es» psicológico?

Según el punto de vista naturalista de Hume, el método científico representa un refinamiento de los principios mediante los cuales funciona la inteligencia en la vida diaria: «las decisiones filosóficas no son más

que las reflexiones de la vida ordinaria metodizadas y corregidas», como dice en el primer *Enquiry* (E_1 162). Los principios naturales del entendimiento han de servir como norma con la que regular la filosofía experimental, pues no pueden existir otros que no sean absolutamente arbitrarios. La concepción humeana de los principios de la inferencia causal, al ser tanto naturales como normativos, no pueden ser criticados tildándolos de suposiciones equivocadas —errores fácticos o confusiones lógicas. No se trata en absoluto de suposiciones, sino de tesis; es más, la tesis fundamental de su programa filosófico total. Su formulación de un conjunto de «Reglas con las que juzgar acerca de causas y efectos» que se limita a codificar lo que se entiende ordinariamente por «causalidad» y a sacrificar los principios de inferencia seguidos tácitamente por los pensadores convincentes, constituye el resultado que era de esperar tras haber basado todas las ciencias en la ciencia de la naturaleza humana. Dado tal enfoque, dicha pieza legislativa no precisa defensa; «y tal vez», dice, «ni siquiera esta [Lógica] sea necesaria y hubiesen bastado los principios naturales del entendimiento» (T 175 [I 280]). Lo que precisa defensa es el abandono de los procedimientos normales, pero, en opinión de Hume, no es verosímil que se produzca.

La posición de Hume es claramente vulnerable. Sus reglas se obtienen de la práctica observada en el sabio, cuyos juicios surgen de «las operaciones más generales y auténticas del entendimiento» (T 150 [243]). ¿Cómo ha logrado Hume distinguir al sabio del hombre vulgar, cuyos hábitos mentales son «de naturaleza irregular, destruyendo todos los principios establecidos del razonamiento» *(ibid.)*? Son sabios quienes siguen conscientemente las reglas generales que son «extensas y constantes», mientras que el pensamiento del vulgo es «caprichoso e incierto». La sabiduría consiste en ser fiel a las Reglas de Hume, sancionadas por la autoridad del sabio. «Está bien claro que se trata de una petición de principio», subraya John Passmore, «se supone que sabemos ya quienes son 'los sabios', cuando lo que se discute precisamente es si hay algo así como una sabiduría superior» [27]. Defender a Hume ante tan devastadora objeción implica correr el riesgo de ser inhabilitado por herejía lógica. Con todo, aventuraré un argumento o dos en favor suyo.

Ante todo, me parece que el círculo cerrado en que se dice que gira Hume es algo ilusorio, creado por la falsa expectativa de que los primeros principios pueden recibir justificaciones racionales últimas. De acuerdo con la confianza que tenía Hume en la experiencia, hubiese sido inconsistente intentar establecer principios *a priori*. En consecuencia, se vuelve sobre sus propios actos y hábitos mentales para diseccionar los procedimientos de la ciencia natural a fin de observar los principios embebidos en ellos. Todo metodólogo puede elegir entre establecer reglas de un modo plenamente arbitrario o intentar explicitarlas a partir de un

27 *Hume's Intentions*, 60.

estudio de los métodos en uso. Si emprende la primera vía, no habrá lugar en absoluto a justificar sus prescripciones. Si elige la otra alternativa, ha de discriminar por intuición o sentido común los modos de proceder buenos y malos. Independientemente de cualquier teoría, será de sentido común eliminar el testimonio de testigos que sabemos que tienen fuertes motivos para mentir, que informan sin ninguna clase de elementos de juicio corroboradores acerca de sucesos que violan leyes bien establecidas de la naturaleza. También sería de sentido común denunciar un pretendido método predictivo que pocas veces acertase con sus pronósticos. El metodólogo debería rechazar intuitivamente cualquier explicación que mencionase un evento como causa eficiente de otro anterior a él. También habría de intuir el error en la afirmación de nexos causales entre sucesos que solo casualmente apareciesen unidos. Aunque a primera vista tales veredictos son correctos, no parece haber manera de demostrar los principios implícitos en los que se basan. ¿Cómo se podría *establecer* el principio «La causa ha de ser anterior al efecto»? Apoya una connotación de la palabra «causa» tal como se usa ordinariamente, implicando que los juicios que presuponen un sentido contradictorio representan una especie de confusión mental. No veo de qué manera se podría defender la proposición de que un objeto que existe durante algún tiempo sin producir un efecto no puede ser la única causa de dicho efecto, si no es diciendo que la concepción de causalidad con la que se opera no se podría mantener si se admitiese que los objetos fuesen la causa de efectos que no son capaces de producir.

Lo que todo esto equivale realmente a afirmar es que las metodologías están precedidas por métodos y las teorías por la práctica. El enfoque que me parece que el metodólogo ha de sostener, consiste en estudiar los métodos al uso para separar aquellos que realizan un propósito determinado de los que no lo consiguen, para enunciar explícitamente a continuación las reglas o principios seguidos en los procesos que llevan al éxito. El enfoque constituiría un círculo vicioso (o plenamente tautológico) si la única prueba de éxito de un método fuese su adhesión a las reglas o principios que lo constituyen. En tal caso, básicamente todos los métodos serían igualmente adecuados y sus prácticantes entrarían en conflicto únicamente en el caso de que violasen accidentalmente los principios abrazados. Pero la realidad de la situación no es ni tan conveniente para el científico ni tan esperanzadora para el metodólogo, pues hay pruebas exteriores relativas a la verificación, al valor predictivo y a la confirmación de las teorías producidas por un método que se pueden someter a un conjunto dado de reglas.

La causalidad es una relación no solo natural, sino también filosófica. «Así, aunque la causación sea una relación *filosófica*...», explica Hume, «con todo, lo es únicamente en la medida en que es una relación *natural* que produce una unión entre nuestras ideas que nos posibilita

razonar acerca de ellas o hacer una inferencia a partir de ellas» (T 94 [I 157-8]). Paradójicamente, los hábitos de asociación que suministran la base natural del juicio causal suministran también «los principios cambiantes, débiles e irregulares... que tan solo se observan en los espíritus débiles» (T 225 [I 352]). Así pues, Hume admite que «aunque la costumbre sea el fundamento de todos nuestros juicios, con todo, algunas veces tiene un efecto sobre la imaginación contrario al juicio» (T 147-8 [I 240]). Ya había explicado previamente que «todos los tipos de razonamientos relativos a causas o efectos se basan en dos particularidades, a saber, la conjunción constante de dos objetos cualesquiera en toda experiencia pasada y la semejanza de un objeto presente con alguno de ellos» (T 142 [I 232]). Del mismo modo que un perro está condicionado a anticipar un golpe cuando observa un gesto de amenaza familiar, así el hombre que observa un objeto o suceso espera otro que ha seguido invariablemente a aquel. Es un hecho inexplicable y último de la naturaleza el que las ideas de objetos o eventos sucesivos y contiguos que aparecen siempre juntos en la experiencia se asocien en la imaginación, presumiéndose por tanto una conexión causal entre ambos. En las disciplinas teóricas se trazan conexiones análogas entre cosas que en el curso de la experiencia ordinaria no se asociarían en la imaginación. La aplicación científica o filosófica del principio causal exige trazar conexiones causales entre sucesos que están demasiado separados en el tiempo o en el espacio como para que se hayan asociado, eliminando los factores asociados accidentalmente que no son esenciales para producir el efecto. Aquí el hábito o la costumbre dejan de ser útiles; de hecho se tornan obstáculos impermeables a las secuencias causales que caen fuera del rumbo de la experiencia cotidiana poco afectada por los casos negativos e influida por semejanzas irrelevantes. Han de ser superadas merced a investigaciones experimentales en las que las variables están controladas y las inferencias reguladas por «principios permanentes, irresistibles y universales» (T 225 [I 352]).

Aunque el conflicto entre juicio e imaginación se puede resolver con la doctrina de Hume, no resiste la fuerza retórica de la paradoja. La imaginación, nos dice, se ve descarriada por «*reglas generales*», entendiendo por tales generalizaciones burdas del tipo «Un *irlandés* no puede tener gracia y un *francés* no puede tener solidez» (T 146 [I 239]). También dice que, por regla general, de causas superficialmente similares esperaremos los mismos efectos. Tales «Prejuicios» y predicciones sin fundamento pueden corregirse acudiendo a otro tipo de reglas generales; dicho brevemente, las «Reglas para juzgar de las causas y efectos» de Hume. «Así, nuestras reglas generales están de algún modo opuestas entre sí», dice, y previene el placer escéptico de «observar una nueva contradicción señalada en nuestro razonamiento, viendo toda la filosofía presta a ser subvertida por un principio de la naturaleza humana y salvada de nuevo por una nueva dirección del mismísimo principio» (T 150 [I 244]). Pero

el subversivo y el salvador no son «el mismísimo principio» en absol
to; el primero subyace a las tendencias naturales de una imaginación ac
tica y el segundo, a un esfuerzo consciente para evitar los errores de
asociación irreflexiva. La distinción entre ambos se podría expresar
términos wittgensteinianos diciendo que se trata de la separación ex
tente entre la conducta determinada y la dirigida por reglas. Iluste
moslo con un ejemplo.

Si alguien observase (u oyese decir) que muchos de los matrimoni
en los que uno de los cónyuges es aficionado al alcohol se deteriora
sería natural que supusiese la existencia de una conexión causal entre
intemperancia y la desgracia doméstica. En su mente se asociarían
alcohol y la desavenencia doméstica, no siendo sorprendente que toma
la mucha afición a la bebida como causa de amargas disputas. Por
contrario, una investigación científica sobre el tema podría revelar q
en algunos casos el alcoholismo es el efecto más bien que la causa c
trauma doméstico. El sociólogo estudiaría algunos casos concretos a
de determinar las prioridades. También tendría en cuenta los casos
conflicto marital entre abstemios y la felicidad marital gozada por pa
jas de dipsómanos. La comprensión de este fenómeno social que pue
resultar de su análisis de «la complejidad de circunstancias», para c
cirlo con palabras de Hume, se expresará en un juicio acerca de las re
ciones de causa y efecto entre el uso del alcohol y el carácter del mat
monio. En virtud del método que presupone, este juicio se disting
de una asociación natural en la imaginación entre factores causalmen
experimentados.

Creo que este sencillo ejemplo expresa adecuadamente lo que prete
día Hume al distinguir entre «hombres sabios» y «el vulgo». Pienso q
también sugiere lo inapropiado del veredicto de John Passmore ace
de la lógica inductiva de Hume: «Así pues, al final triunfa la psicolog
El razonamiento empírico se debilita; resulta no ser otra cosa que
procedimiento habitual de aquellas personas que decidimos elevar a
dignidad de 'el sabio' o 'el filosófico'. El problema lógico —¿cómo
puede justificar el razonamiento empírico?— se desvanece por resul
insoluble» [28]. No hay duda de que la psicología triunfa al princip
cuando Hume investiga acerca de la causalidad como relación natu
como principio de asociación sobre el que trabaja habitualmente la i
ginación. Pretende ciertamente que la causalidad es una relación filosóf
por lo que el método científico mismo presupone la fuerza mutuame
atractiva de las ideas sucesivas, contiguas y constantemente unidas.
obstante, la reflexión acerca de algunas de las conclusiones obtenidas
diante la asociación muestra la necesidad de regular los hábitos de
imaginación que tienden a ser «irregulares», «caprichosos» e «inciert
Hablando de la sensibilidad de la imaginación a las «circunstancias su

[28] *Hume's Intentions*, 60.

fluas», Hume dice que «Hemos de corregir esta tendencia mediante una reflexión acerca de la naturaleza de dichas circunstancias» (T 148 [I 241]).

Las Reglas que han evolucionado en virtud de dicha reflexión no son arbitrarias. Derivan de los esfuerzos por hacer que los principios de asociación sean consistentes y adecuados a su fin biológico que es adaptar la expectativa y las respuestas a la experiencia pretérita. Es natural esperar que la marmita hierva después de haber sido colocada sobre el fuego, pero errar es humano y aparentemente es igualmente natural confiar en la vara para reformar al niño, por más frecuentemente que tal esperanza no se haya visto satisfecha. En la vida ordinaria, la explicación y la predicción suponen tácitamente que un suceso no puede ser la causa de otro que se produce en su ausencia o que a menudo no consigue producir tal efecto. Hasta que tales suposiciones no se hayan articulado como principios, no ejercen una influencia continuada sobre la disciplina de los juicios. Al enunciar sus Reglas, Hume no responde simplemente a la cuestión planteada por Passmore: «¿Cuáles son las peculiaridades psicológicas del hombre que piensa científicamente —por ejemplo, del modo que decidimos denominar científico, aunque carezca de peculiaridades formales— que lo distinguen del que denominamos supersticioso?»[29]. Las peculiaridades formales del pensamiento científico son los aspectos de los procesos naturales de asociación pensados, corregidos y refinados, a fin de evitar las conclusiones imprecisas de la imaginación indisciplinada.

La comparación de las Reglas de Hume con las de Newton muestra que están de acuerdo en que el fin y método de la ciencia es el descubrimiento de las causas mediante la investigación experimental. Tras una exploración un poco más prolongada, se hace patente que ambos difieren implícitamente en los fundamentos de dicho método. Para Newton, el método presupone la simplicidad y constancia del mundo natural planeado racionalmente por un Ser «ducho en mecánica y geometría». El universo es intrínsecamente racional y, por tanto, potencialmente inteligible. Para Hume el método presupone determinados principios naturales con los que opera la inteligencia a fin de asegurar el ajuste con el medio. Aunque cabría esperar que el método se viese ratificado por algún «tipo de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas», jamás estará garantizada tal cosa, pues «desconocemos absolutamente las potencias y fuerzas por las que se gobierna la primera [la naturaleza]» (E_1 44).

Estas opiniones metafísicas tan diversas no tienen ningún alcance sobre la práctica científica. Con todo, fijan los límites previstos para el conocimiento humano en puntos diversos. Ni siquiera desde el punto de vista optimista de Newton se entrevé la perfecta comprensión del mundo creado por un ser supremamente inteligente. Pero no hay límites definidos a la vista, por lo que Newton anima a progresar «de los Fenómenos

[29] *Ibid.*, 60-1.

y Experimentos a sus Causas y de aquí, a las Causas de dichas Causas y así hasta llegar a la primera Causa...». Desde el punto de vista más penetrante de Hume, se señalan claramente los límites establecidos por los propios principios que hacen posible el conocimiento:

> Se dice que el esfuerzo supremo de la razón humana consiste en reducir a una mayor simplicidad los principios que producen los fenómenos naturales, a fin de resolver los diversos efectos particulares en unas pocas causas generales mediante razonamientos por analogía, experiencia y observación. Mas en vano intentaremos descubrir las causas de estas causas generales... Estos principios y fuentes últimas están totalmente cerrados a la curiosidad e indagación humanas (E_1 26).

Sección 3. *Hipótesis*

Hume asume la severidad de Newton hacia las hipótesis. En el *Abstract* se describe a sí mismo como aquel que en el *Treatise* «habla de las hipótesis con desprecio» (A 6). Al igual que los demás filósofos morales modernos a los que admira, proscribe las hipótesis tras darse cuenta de que son irreconciliables con una ciencia empírica acerca de la naturaleza humana. Incluso emula la inconsistencia de Newton al proponer hipótesis en el mismo libro en que se dice que han sido eliminadas. Alude a su «posición general de que una opinión o creencia *no es más que una idea fuerte y vivida derivada de una impresión presente relacionada con ella*» (T 105 [I 176]) diciendo de ella que es una «nueva hipótesis» (T 107 [I 178]). Reitera que «según mi hipótesis, toda creencia surge de la asociación de ideas» (T 112 [I 186]) y, un poco después, explica cómo «La presente hipótesis recibirá confirmación adicional...» (T 115 [I 191]). Finalmente, especifica las condiciones en que admitirá que una «hipótesis» alternativa explica la creencia (T 178 [I 285]). Su análoga explicación del orgullo y la humildad en términos de asociación también se presenta abiertamente como «hipótesis» (T 289-90 [II 27-28]). Reconoce que su explicación del amor a la fama, basada en el principio de simpatía, es una «hipótesis» (T 324 [II 77]), y lo mismo ocurre con su tesis relativa a la base egocéntrica y hedonista del orgullo, la humildad y otras pasiones (T 324, 325, 328 [II 77, 79, 83]). En las páginas del *Treatise* se pueden encontrar muchos otros ejemplos y el lector encontrará allí una y otra vez la expresión «según mi hipótesis» (por ejemplo, T 362, 387 [II 133, 169]).

La discrepancia entre esta proclama en contra de las hipótesis y la plena utilización de las mismas se ha de explicar, en el caso de Hume, del mismo modo que en el de Newton. Hume, como Newton, no se preocupa por distinguir expresamente las hipótesis especulativas sin funda-

mento de las hipótesis de trabajo verificables. Con todo, la distinción está implícita en el uso. Como ejemplos de hipótesis inaceptables mencionadas en la Introducción del *Treatise* están las «hipótesis más extravagantes» (T xviii [I 12]) que solo se ven sostenidas por la elocuencia de su formulación, «cualquier hipótesis que pretenda descubrir las cualidades originales últimas de la naturaleza humana», así como aquellas que «han de ser rechazadas desde el primer momento como presuntuosas y quiméricas» (T xxi [I 17]). Cuando el término «hipótesis» se emplea de esta manera peyorativa, es sinónimo de «conjeturas» (T xxii [I 17]), como en el primer *Enquiry*, de «simple conjetura» (E_1 145). Cuando, más adelante, Hume utiliza las hipótesis de una manera aceptable, el término «hipótesis» es intercambiable con «principio» o «principio general», «doctrina» y, algunas veces, un grupo de ellas es lo mismo que «sistema». Tales hipótesis se distinguen del tipo desacreditado por ser potencialmente verificables. En el quinto conjunto de «Experimentos que confirman este sistema» (T 337-8 [II 97-8]), por ejemplo, Hume considera las emociones experimentadas por una persona cuando un familiar próximo o un amigo íntimo se muestran bajo una luz halagadora o desfavorable. «Antes de considerar lo que de hecho son», propone, «determinemos lo que deberían ser de acuerdo con mi hipótesis» (T 337 [II 97]). Tras derivar de su hipótesis que el resultado habrá de ser orgullo o humildad, consulta a la experiencia con resultados gratificadores: «Esta exacta conformidad de la experiencia con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la solidez de esa hipótesis sobre la que razonamos» (T 338 [II 98]).

Piénsese lo que se quiera de las realizaciones de Hume como experimentador, tras haber comparado sus «Experimentos» *mentales* del Libro II del *Treatise* con los primeros experimentos comunicados por Newton, por ejemplo, acerca de la luz y los colores, hay que reconocer que en principio ambos estaban de acuerdo en que las hipótesis admisibles («principios», «conclusiones generales», «proposiciones recogidas por inducción general a partir de los fenómenos» o cualquier otra cosa que se las pueda llamar eventualmente) habrían de ser empíricamente contrastables —confirmadas por observación y facilitadas por medio de experimentos, si hiciese falta. Hablando del tipo de hipótesis inadmisibles, dice Hume que el fallo fatal de «todo argumento *hipotético*» estriba en su carencia de «la autoridad, sea de la memoria, sea de los sentidos», por lo que «carecen de fundamento». Las inferencias causales han de ligarse en algún punto a «algún objeto que vemos o recordamos» (T 83 [II 142]).

Tanto Newton como Hume subrayan la distinción existente entre los principios confirmados empíricamente y las explicaciones teóricas de los mismos que adoptan la forma de hipótesis en sentido conjetural. Habrá que recordar que Newton subrayaba el hecho de que sus conclusiones establecidas experimentalmente acerca de la composición de la luz blanca eran independientes de cualesquiera hipótesis sugeridas a fin de explicar

dichas propiedades. De modo semejante, presentaba su teoría de la atracción universal como algo establecido empíricamente. Se observaba que los efectos gravitatorios deducidos estaban claramente presentes en los fenómenos. Por otro lado, sus especulaciones en torno a la causa de la gravedad se declaraban hipotéticas, sin que hubiese que «insistir más sobre ellas» hasta que se produjesen ulteriores fenómenos capaces de determinar las leyes de su comportamiento. Hume practicaba la misma doctrina, predicando incluso una forma aún más pura:

> Aquí [en la asociación de ideas] hay una especie de Atracción que, como se verá, posee en el mundo mental unos efectos tan extraordinarios como los que tiene en el natural... Sus efectos son bien visibles por todas partes, mas, por lo que se refiere a sus causas, son estas por lo general desconocidas y deben ser reducidas a cualidades *originales* de la naturaleza humana que no trataré de explicar. Nada hay más preciado para un filósofo natural que refrenar el deseo intemperado de investigar las causas y, tras haber establecido una doctrina asentándola sobre un número suficiente de experimentos, contentarse con ello, cuando ve que una ulterior investigación le ha de llevar a especulaciones oscuras e inciertas. En tal caso, su indagación se emplearía mucho mejor en el examen de los efectos que en el de las causas de su principio (T 12-13 [I 39-40]).

Aunque no siempre mostró Hume tan perfecta contención, sostuvo el precepto newtoniano según el cual la confianza en los resultados empíricamente fundamentados no habría de ser sacudida por dudas relativas a las hipótesis sugeridas para explicarlos. Las observaciones que, por ejemplo, «establecen como máxima general de esta ciencia de la naturaleza humana que, siempre que hay una relación íntima entre dos ideas, la gente es muy proclive a confundirlas, utilizando la una en vez de la otra en todos los desarrollos y razonamientos», son coercitivas a pesar de los fracasos a la hora de explicar causalmente este hecho:

> El fenómeno puede ser real, aunque mi explicación sea quimérica. La falsedad de la una no es consecuencia de la del otro, aunque al mismo tiempo podamos observar que nos resulta muy natural sacar semejante consecuencia; todo lo cual es un caso evidente del mismo principio que trato de explicar (T 60 [I 108-109]).

De acuerdo con ello, insiste en otro lugar en el hecho de que «el fenómeno es indiscutible» a pesar de que se acepte o no su explicación de que la mente posee «una inclinación al orgullo mucho más fuerte que a la humildad» (T 390 [712]). Tras haber perdido la confianza en la

teoría psicológica con la que había explicado la simpatía en el *Treatise,* siguió subrayando la realidad manifiesta de la simpatía y su validez como principio —por aquel entonces, un principio «original» o «último»— de explicación de fenómenos morales:

> No es preciso llevar la investigación hasta el punto de preguntarnos por qué poseemos humanidad o sentimientos amistosos hacia los demás. Basta con experimentar que se trata de un principio de la naturaleza humana. Hemos de pararnos en alguna parte de la indagación acerca de las causas. En toda ciencia hay algunos principios generales, más allá de los cuales no podemos esperar encontrar algún principio más general..., por lo que debemos considerar tranquilamente estos principios como originales, dándonos por satisfechos si podemos hacer suficientemente claras y transparentes todas las consecuencias (E_2 219 n (Trad., página 83)[30].

Si esta comparación de las posiciones acerca de la cuestión central de las hipótesis no suministra un testimonio abrumador en pro de la influencia newtoniana sobre la metodología de Hume, al menos tiende a confirmar la opinión oficial. Con todo, ambas posiciones no coinciden plenamente. Y, si así fuese, sería aún más difícil dar cuenta de la repentina divergencia de Hume respecto a las enseñanzas newtonianas relativas a las línea divisoria entre la ciencia natural y la religión natural. Todo el peso de la filosofía de Hume se asienta en contra de la pretensión de Newton de que el discurso acerca de Dios «a partir de los fenómenos pertenece a la filosofía experimental». Su oposición entraña un punto de desacuerdo crucial acerca de las hipótesis que el sentido inestable y cambiante del término «hipótesis» hace difícil de documentar. Los primeros recelos de Newton hacia el término derivaron hacia una antipatía tal, que aún cuando utilizase hipótesis, las llamaba de otro modo. Tras el veto inicial (y un tanto convencional) puesto por Hume a las hipótesis, su aversión fue languideciendo a medida que cristalizaba el sentido empírico del término. Aunque continuó utilizando la palabra en un sentido peyorativo como instrumento polémico[31], estaba dispuesto a otorgar el nombre de «hipótesis» a una doctrina tan apreciada como era su principio de utilidad (E_2 285, 289 [Trad., pp. 157, 161]). La superficie verbal de los escritos de Newton y de Hume se ve trastornada por la presencia de un término clave cuyo significado evoluciona. Con todo, sería posible captar el significado que entraña. Atenerse demasiado a la letra no ayuda a fijar este punto de diferencia sobre las hipótesis, punto que es el causante de sus veredictos conflictivos acerca de los límites del conocimiento humano.

[30] Cf. E_2, apéndice ii, p. 298 (trad., p. 171).
[31] Por ejemplo, a lo largo de E_1 XI.

Newton había admitido abiertamente su incapacidad de determinar las causas de ciertas cualidades y fuerzas cuya presencia y funcionamiento se manifestaban en los fenómenos. Tales causas podrían denominarse ocultas, pero no así las cualidades y fuerzas mismas cuyos efectos deductibles resultan verificables empíricamente. Las hipótesis eran permisibles en tanto cuanto se reconociese su condición especulativa y no se confundiesen con resultados demostrados. Habrían de entenderse como sospechas, conjeturas o insinuaciones, por lo que lo mejor era expresarlas a modo de preguntas para investigar posibilidades teóricas que no eran por el momento decidibles experimentalmente. Si no sus posiciones básicas, al menos el acento puesto en estos puntos por Newton cambió de lugar bajo la presión de sus críticos. Tan pronto como constataba que en la mente de los críticos sus conclusiones generales estaban contaminadas por su asociación con hipótesis especulativas, defendía las leyes confirmadas proclamando haber eliminado las hipótesis de su filosofía experimental. Cuando la gravedad se vio denigrada como cualidad oculta, distinguió su fuerza manifiesta de su causa claramente oculta. Otras veces, adoptaba la posición de que decir que una causa era oculta equivalía a limitar la investigación científica declarando a la causa «incapaz de ser descubierta y puesta de manifiesto» [32]. Por tanto, no accederá a declarar ocultas o incognoscibles las causas de la gravedad, la atracción y la fermentación, sino que se limitará a «dejar por descubrir sus Causas» [33].

Es cierto que, en los *Principia,* Newton contrapuso expresamente las hipótesis a las proposiciones empíricas genuinas derivadas de la observación de los fenómenos. Si no nos damos cuenta de que la distinción que Newton pretendía hacer se puede formular de otro modo, separando las hipótesis especulativas sin fundamento («ficciones», «narraciones filosóficas») de las hipótesis empíricamente verificables («principios», «axiomas» o «leyes») el punto de desacuerdo de Hume no se comprenderá cabalmente. «Si tomamos literalmente lo que dice Newton acerca de las 'hipótesis'», dice John Passmore, «entonces Hume no podría haber condenado las hipótesis sin rechazar la ciencia empírica en conjunto. Escribía Newton: 'hemos de denominar hipótesis a lo que no se deduce de los fenómenos'. Evidentemente, el punto crucial de la lógica de Hume es que ninguna generalización empírica se puede 'deducir de los fenómenos'» [34]. Pero, después de todo, ¿no utilizaba Newton la expresión «deducir» como sinónima de «sacar Conclusiones generales de [Experimentos y Observaciones] por Inducción»? Como señala más tarde el propio Passmore, «Newton identificaba 'inducción de la experiencia' y 'deducción de los fenómenos'». A continuación añade, «Hume negaba que pu-

[32] *Opticks,* 401 (trad., p. 377). Continúa: «Tales cualidades ocultas ponen límite al Desarrollo de la Filosofía natural, por lo que han sido rechazadas en los últimos años.»

[33] *Ibid.,* 402 (trad., p. 377).

[34] *Hume's Intentions,* 46. (La frase de Newton se cita de los *Principia,* II, 314.)

diesen ser deductivos los argumentos a partir de la experiencia»[35]. Sin embargo, Hume no negaba las inducciones a partir de la experiencia. Estas «conclusiones generales» inducidas o deducidas de la experiencia son «hipótesis» según un último uso de la palabra. En este sentido prestigioso, se admiten de hecho en la filosofía natural de Newton y tanto de hecho como de derecho en la filosofía moral de Hume. Aunque desde el punto de vista de Hume sea una impropiedad seria utilizar, como hace Newton, intercambiablemente «deducción» e «inducción», no se discute el procedimiento efectivo de derivar conclusiones generales a partir de la experiencia. Solo se produce el choque cuando ambos filósofos llegan a lo que Hume denominaba «la hipótesis religiosa» (E₁ 139).

Evidentemente, Newton no habría aceptado que el Argumento Teleológico se estableciese como hipótesis. Como ha señalado Koyré, «ciertamente, Newton no consideraba una 'hipótesis metafísica' la existencia de Dios y su acción sobre el mundo... para Newton, la existencia de Dios era una certeza, una certeza mediante la cual habían de explicarse en última instancia los fenómenos, todos ellos»[36]. Mas tampoco concedería Newton que la gravedad fuese una hipótesis —al menos, no en el sentido de «hipótesis» que estigmatizaría tal principio como especulativo y conjeturado. Tanto para Dios como para la gravedad se recurre al mismo tipo de elementos de juicio: los efectos de ambos se manifiestan en los fenómenos y ambos son precisos a fin de explicar causalmente lo observable. Cuando Newton dice que hablar acerca de Dios «a partir de los fenómenos pertenece a la filosofía experimental», acentúa el carácter científico del Argumento Teleológico. Por consiguiente, abre la espectativa de que «la hipótesis religiosa» se establezca de acuerdo con sus propias «Reglas del Razonamiento filosófico.» De no ser así, la ciencia newtoniana no podría apoyar aparentemente en ningún sentido la teología newtoniana.

Mas, en otras ocasiones, Newton insistía igualmente en que el universo no era completamente explicable en términos de causalidad mecánica y que, por consiguiente, había límites teóricos impuestos al método experimental. En tales ocasiones, da la impresión de que tiene que recurrir a procedimientos totalmente excepcionales para poder imponer la conclusión del Argumento Teleológico. Entonces, la «hipótesis religiosa» parece ser una conveniencia para tratar con problemas que no se pueden abordar del modo científico ordinario. Una deidad interesada y eternamente vigilante da cuenta tanto de los empujones iniciales dados al sistema, como de los dispendios periódicos de energía necesarios para compensar las pérdidas de impulsión debidas a la resistencia. El número concreto de cuerpos celestes, sus posiciones, órbitas y velocidades pueden ponerse todas ellas bajo «el consejo y dominio de un Ser inteligente y

[35] *Hume's Intentions*, 51.
[36] *Newtonian Studies*, 38.

poderoso». De un modo similar, solo la sabiduría y poder de tal Ser pueden dar cuenta del hecho de que las estrellas fijas se mantengan en sus lugares respectivos desafiando la gravedad.

Newton había sobrepasado desde hacía mucho tiempo el punto en el que aún podría haber elejido entre o bien expresar sus pretensiones teológicas en los mismos términos que sus tesis científicas, asumiendo las consecuencias de ello, o bien proclamar nuevas Reglas metodológicas que controlasen las especulaciones teológicas. Nunca adoptó una decisión tajante. Desde el punto de vista de que el discurso religioso pertenece a la filosofía experimental, «la hipótesis religiosa» ha de someterse a las mismas pruebas de verificación que el resto de las hipótesis empíricas. Desde el otro punto de vista, según el cual la teología natural comienza allí donde fracasa el pensamiento científico, «la hipótesis religiosa» habría de labrarse su propio camino sin beneficiarse del crédito de la ciencia natural. Es bastante normal que Newton desease evitar tan perturbadoras consecuencias. Quería que su teología reflejase la gloria del método científico sin tener que someterse a los peligros de la verificación. Por tanto, alega a veces que las conclusiones generales acerca de la existencia y naturaleza de la Divinidad o Causa primera habían sido obtenidas por inducción analítica, de acuerdo con «la Empresa fundamental de la Filosofía natural [que] es razonar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis y deducir las Causas de los Efectos hasta llegar a la verdadera Causa primera...» [37]. En otras ocasiones, se expresa como si el sello de «el Brazo divino» estuviese claramente presente en los fenómenos mecánicamente inexplicables, pudiéndose intuir directamente tal conclusión con una certeza vedada a toda conclusión general obtenida por inducción.

El problema de Newton no es que no pudiese emprender ambos caminos, sino que no podía emprender uno solo. El precio de la credibilidad era el riesgo representado por la prontitud de los científicos a someter la hipótesis a la posibilidad de la refutación mediante los hechos. No le bastaba derivar «conclusiones generales» a partir del análisis de los fenómenos. Tenía que avanzar también por medio del proceso sintético, contrastando con lo observable las consecuencias deducidas. Comparado con la precaución y paciencia mostradas en otras situaciones, el uso que hace Newton de la «hipótesis religiosa» resulta notablemente ágil y sencillo. Hay que admitir que el problema no daba lugar a oportunidades para la ingeniosidad experimental o siquiera sea para la observación especializada. Aunque el testimonio de este fuese menos impresionante, la existencia de un Plan era algo manifiesto tanto para el científico aficionado como para el astrónomo consagrado. El plan observable implicaba un Planificador y el Planificador entrañaba un plan verificable. Ningún argumento de importancia similar podría ser más sencillo lógicamente, ni basarse en hechos más accesibles. Una vez hecha la inferencia, lo único

[37] *Opticks*, 369 (cuestión 28).

que cabía hacer era tornar a la arrobada contemplación de la naturaleza en busca de una confirmación adicional del ilimitado genio para la organización mostrado por la Divinidad. A pesar de su aspecto plausible, el Argumento Teleológico implicaba algunos razonamientos excepcionales según las normas científicas ordinarias. Hume poseía el impulso agnóstico y la agudeza lógica necesaria para poner en tela de juicio el tratamiento preferencial otorgado a «la hipótesis religiosa».

Para ser tenido por científico, el Argumento Teleológico habría de someterse a las reglas de la inferencia causal. El punto fundamental de la crítica de Hume es que los defensores de este argumento invalidan su conclusión al violar una «regla» o «máxima» del razonamiento causal. Esta «regla», que complementa a las que se encuentran en el *Treatise* y que sirve como última arma del escéptico en los *Dialogues Concerning Natural Religion,* aparece por primera vez en el *Enquiry Concerning Human Understanding:*.

> Si la causa se conoce exclusivamente por el efecto, nunca hemos de atribuirle ninguna cualidad que no sea absolutamente necesaria para la producción del efecto. Tampoco podemos, sirviéndonos de ninguna regla del justo razonar, partir de la causa e inferir de ella otros efectos distintos de aquellos con cuya sola ayuda la conocemos (E_1 136)[38].

Ilustremos la regla de Hume considerando de qué modo se podrían inferir conclusiones generales acerca de la naturaleza humana a partir de la observación de la conducta. Supongamos que se observan actos generosos y mezquinos, amables y crueles, que hay casos de competencia y de cooperación, de benevolencia y de malicia. Se podría criticar al teórico que de tan variados fenómenos sacase la conclusión general de que todos los hombres son esencialmente egoístas y agresivos o, por el contrario, benevolentes y altruistas. Violará la regla de Hume si empieza a interpretar todo acto aparentemente altruista como testimonio de egoísmo disimulado o, todo acto aparentemente egoísta como expresión distorsionada de abnegación. Estará atribuyendo a la causa (la naturaleza humana) una cualidad (la capacidad de disimular las intenciones) que no había sido inicialmente inferida a fin de dar cuenta de los efectos observados. Una

[38] Cf. E_1 145 n. 1: «Pienso que se puede, en general, establecer la máxima de que cuando una causa se conoce únicamente por sus efectos particulares, ha de resultar imposible inferir nuevos efectos a partir de dicha causa, pues las cualidades requeridas para producir estos nuevos efectos junto con los primeros deben ser o diferentes o superiores o de acción más extensa que aquellos que solo producen el efecto, a partir del cual exclusivamente creemos conocer la causa. Por tanto, nunca podemos poseer razones para suponer la existencia de estas cualidades.» Cf. también D 199-200: «¿Cómo podemos conocer una causa si no es por sus efectos? ¿Cómo se puede probar una hipótesis si no es a partir de los fenómenos aparentes? Establecer una hipótesis basándola en otra es construir completamente en el aire...»

táctica escurridiza similar constituye el cuño del modo de proceder teleológico que tienen los teólogos. El observador imparcial del orden natural que se encuentra con la enfermedad, el hambre y los terremotos, así como con los cielos estrellados que se despliegan sobre sí, podrá inferir algunas limitaciones en la beneficiencia o poder del Creador. Mas el teólogo no revisa su hipótesis acerca de un Creador omnipotente y benevolente cuando se enfrenta al testimonio desfavorable de los desastres naturales, sino que las salva inventando una hipótesis subsidiaria *ad hoc* relativa a un estado futuro en el que aquellos que hayan sufrido inmerecidamente serán compensados. Pero, evidentemente, esta fe en la reparación final de la injusticia no se apoya en la observación de este mundo en el que los pecados están distribuidos desordenadamente como el polvo que el viento arrastra. Hume no se deja engañar por el intento de hacer pasar como algo empírico el Argumento Teleológico, rehusando a la vez la obligación de aceptar los resultados del intento de verificar sus conclusiones. Las evasivas de los teólogos que sostienen la existencia de un plan constituyen un buen ejemplo del pernicioso hábito, fustigado frecuentemente por Hume, consistente en suspender los procedimientos ordinarios a fin de salvar una doctrina apreciada.

Fue Newton el primero en subrayar que para ser científicamente aceptables, los principios explicativos —conocidos luego con el nombre de hipótesis— tenían que ser verificados empíricamente. Pero, finalmente, fue Hume quien sostuvo consistentemente este principio metodológico básico. Tanto Newton como sus seguidores estaban dispuestos a hacer excepciones con sus normas a fin de acomodar la «hipótesis religiosa». Hume se negó obstinadamente a repudiar la regulación que el método hipotético-deductivo de las ciencias había impuesto a las imaginaciones hipotéticas de la metafísica especulativa. Así pues, donde Hume rompe con los newtonianos por culpa de las hipótesis es precisamente en el punto en que los newtonianos pasan de la ciencia natural a la religión natural. No deja de ser irónico que lo que le descalifica como un completo metodólogo newtoniano sea precisamente su rígida adherencia a uno de los principios cardinales de la ciencia newtoniana.

Sección 4. *Razonamiento analógico*

Finalmente, el concepto de analogía surgió en medio de la disputa que mantenía Hume con los newtonianos. Rompió con ellos porque no podía aceptar sus pretensiones de cientifidad cuando desarrollaban la religión natural. El problema era ver si los métodos de la ciencia natural y la religión natural eran o no lo suficientemente análogos como para otorgar la condición de científicas a las conclusiones de los teólogos que sostenían la existencia de un plan. Hume resolvió esta importante cuestión de principio general de un modo indirecto, al demostrar que

el razonamiento analógico empleado en el Argumento Teleológico era claramente engañoso.

No había lugar para ningún argumento acerca de la legitimidad del razonamiento analógico como tal. Constituía un medio de inferir propiedades que no eran directamente observables, así como de generalizar más allá de los límites alcanzables por la inducción perfecta. Puesto que había visto que la gravedad pertenecía a todos los cuerpos físicos con los que Newton estaba familiarizado, sacó la conclusión de que todos los cuerpos terrestres poseían dicha propiedad. Tras observar semejanzas significativas entre los cuerpos terrestres y los celestes, concluyó que la gravedad era una propiedad que también pertenecía a los cuerpos celestes, siendo por tanto una propiedad universal. También observó semejanzas chocantes entre el comportamiento de las partículas materiales en las reacciones y procesos físicos y químicos, así como en los movimientos de los grandes cuerpos estudiados por la astronomía. Razonando por analogía, concluyó que las fuerzas de atracción que explicaban los movimientos planetarios operaban entre los átomos invisibles, por lo que la gravedad podía convertirse en la base de una genuina teoría universal de la atracción.

En el primer *Enquiry*, Hume apoya en principio este método, concediendo que «la experiencia y la observación, junto con la analogía, son las únicas guías que podemos seguir razonablemente en las inferencias de» tipo causal (E_1 148). Ya había admitido la analogía en el *Treatise* como una «especie de probabilidad» (T 142 [I 232]), es decir, como una forma de inducción. Reconocía que la mente humana tiende por naturaleza hacia el razonamiento analógico. La creencia en la existencia continua e independiente de los objetos percibidos por primera vez, por ejemplo, se basaba en su semejanza con los objetos familiares cuya constancia y coherencia habían inspirado previamente una creencia análoga (T 209 [I 329-330]). De acuerdo con esta táctica de desarrollar los principios metodológicos como extensiones de principios naturales del entendimiento, adoptó el razonamiento analógico para sus propios fines teóricos. A fin de confirmar su hipótesis de que las causas del orgullo y la humildad han de relacionarse con el yo para producir placer o dolor, proyectó su explicación sobre el campo de la psicología animal, pues

> es corriente entre los anatomistas unir a sus observaciones y experimentos sobre el cuerpo humano otros practicados en los de las bestias, derivando del acuerdo de estos experimentos argumentos adicionales para cualquier otra hipótesis... Apliquemos, por tanto, este método de investigación, que tan inútil y adecuado se ha mostrado en los razonamientos relativos al cuerpo, a nuestra presente anatomía de la mente, a fin de ver qué descubrimientos podemos hacer con su ayuda (T 325-6 [II 78-9]).

Al observar las semejanzas entre la expresión y causas del orgullo y la humildad en hombres y animales, concluyó, «Según las reglas de la analogía», que «también son los mismos los *modos* en que operan las causas» (T 327 [II 81]). Apelaba a la semejanza de su teoría asociacionista del orgullo y la humildad con su doctrina de la creencia natural como confirmación de ambas: «Evidentemente hay una gran analogía entre esa hipótesis y la de ahora... de modo que hay que aceptar la analogía como una prueba apreciable en favor de ambas hipótesis» (T 290, cf. T 319 [II 28; cf. II 70-1]). Una vez más, tras volver en el Apéndice del *Treatise* a apuntalar su demostración de que la creencia no es más que un sentimiento peculiar que acompaña la concepción de una cuestión de hecho, procede «a examinar la analogía que existe entre la creencia y otros actos de la mente y hallar la causa de la firmeza y fuerza de la concepción» (T 627 [III 249]).

Aunque en Hume no se encuentra ninguna presentación formal de la lógica de la analogía, hay comentarios incidentales acerca de las reglas de la analogía en el *Treatise,* en el primer *Enquiry* y en los *Dialogues Concerning Natural Religion.* Todos estos casos reafirman los sencillos principios de la inferencia analógica formulados en las tres primeras Reglas del Razonamiento filosófico de Newton. «Todos nuestros razonamientos relativos a cuestiones de hecho», afirma Hume en el primer *Enquiry,* «se basan en una especie de Analogía que conduce a esperar de una causa los mismos sucesos que hemos visto que surgen de causas similares» (E_1 104). En el *Treatise* había recurrido al caso de la anatomía comparada para ejemplificar este extremo: «Es indudablemente cierto que cuando la estructura de las partes de los brutos son las mismas que las de los hombres, así como las funciones de dichas partes, las causas de tales operaciones no pueden ser distintas, por lo que aquello que descubramos que es verdadero en el caso de una especie, puede concluirse sin vacilación que es cierto también en la otra» (T 325 [II 79]).

El argumento analógico convincente comienza con un conjunto extenso de semejanzas significativas. «Cuando las causas son completamente semejantes», continúa el pasaje del *Enquiry,* «la analogía es perfecta y la inferencia sacada de ella se considera cierta y concluyente... Pero cuando los objetos no poseen una semejanza tan exacta, la analogía es menos perfecta y la inferencia sacada de ella, menos concluyente, a pesar de que aún posea cierta fuerza en proporción al grado de semejanza y parecido» (E_1 104). Hume siguió insistiendo en este punto, según el cual la fuerza de la analogía es proporcional al grado de semejanza entre los análogos, que había planteado firmemente por primera vez en el *Treatise:* «A medida que decae la semejanza, disminuye la probabilidad...» (T 147 [I 240]).

Es este el primer principio que invoca Hume en el *Enquiry,* así como en los *Dialogues Concerning Natural Religion* a fin de desacreditar el Argumento Teleológico, Los teólogos que sostienen la existencia de

un plan se basan en la analogía existente entre el universo creado y las obras planificadas y ejecutadas por los hombres. El siguiente discurso escrito —o más bien sacado, como ha apuntado Hurlbutt[39], del libro de Colin Maclaurin, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Disco-*

[39] *Op. cit.*, 42. Cf. Maclaurin: «La verdadera demostración de la existencia de Dios, obvia para todos y dotada de una convicción irresistible, parte del plan y la concordancia de las cosas entre sí que encontramos por todas partes en el universo. En este terreno no se precisan argumentaciones finas y sutiles: un plan manifiesto sugiere inmediatamente un planificador. Nos golpea como una sensación; un argumento artificioso en contra suya puede confundirnos, pero no puede sacudir nuestra creencia. Así, por ejemplo, nadie que conozca los principios de la óptica y la estructura del ojo podrá creer que se haya formado sin destreza en esa ciencia, que el oído se haya formado sin un conocimiento de los sonidos o que el macho y la hembra de los animales no hayan sido formados el uno para el otro a fin de continuar la especie. Todas nuestras descripciones de la naturaleza están llenas de casos semejantes. La estructura bella y admirable de las cosas por las causas finales exalta la idea que tenemos del *Planificador:* la unidad del plan muestra que es *Uno*» *(op. cit.*, 381). Cf. también con Hume: «La posición declarada de todo escéptico razonable consiste en rechazar los argumentos refinados, abstrusos y remotos, asentir al sentido común y a los sencillos instintos naturales, a pesar de cualesquiera razones que puedan golpearle con tal fuerza que no pueda evitarlas sin la mayor violencia. Ahora bien, los argumentos en favor de la religión natural son sencillamente de este tipo y nada puede rechazarlos si no es la metafísica más obstinada y perversa. Considerad, anatomizad el ojo, observad su estructura y planificación y decidme, por vuestros propios sentimientos, si no surge entre vosotros inmediatamente la idea de un planificador, con una fuerza similar a la de las sensaciones. Sin lugar a dudas, la conclusión más obvia está en favor del plan, si bien requiere mucho tiempo, reflexión y estudio reunir esas objeciones frívolas, aunque abstrusas, que pueden prestar apoyo a la infidelidad. ¿Quién puede contemplar al macho y a la hembra de cada especie, la correspondencia de sus miembros e instintos, sus pasiones y el curso de su vida antes y después de la generación sin ser sensible al hecho de que la propagación de las especies obedece a un plan natural? Millones y millones de ejemplos semejantes se presentan en todas partes del universo y ningún lenguaje puede transmitir un mensaje más irresistible e inteligible que el curioso ajuste de las causas finales» (D 154). Cf. también Maclaurin: «La naturaleza abstrusa del tema dio pie a los últimos *platónicos*, particularmente a *Plotino*, a introducir las ideas más ininteligibles y místicas acerca de la Divinidad y del culto que le debemos. Así, pues, nos dice que el intelecto o el entendimiento no debe atribuirse a la Divinidad y el culto más perfecto no consiste en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en cierta autoaniquilación misteriosa o extinción total de nuestras facultades. A pesar de lo absurdas que son, estas doctrinas han gozado de seguidores que, tanto en estos como en otros casos, al apuntar demasiado alto, mucho más allá de sus posibilidades, sobrecargan sus facultades y caen en la locura o alienación...» *(op. cit.*, 378-9) y Hume: «Los antiguos *platónicos*, como es sabido, fueron los más religiosos y devotos de todos los filósofos paganos. Sin embargo, muchos de ellos, especialmente *Plotino*, declaran expresamente que no hay que atribuir a la Divinidad intelecto o entendimiento y que nuestro culto más perfecto no consiste en actos de veneración, reverencia, gratitud o amor, sino en cierta autoaniquilación misteriosa o extinción total de todas nuestras facultades. Estas ideas tal vez sean demasiado distorsionadas, pero», hace Hume decir a Filón, en contra de Maclaurin, «aun así, hay que reconocer que, al representar a la Divinidad tan inteligible, comprensible y semejante a la mente humana, somos culpables de la más grosera y estrecha parcialidad, convirtiéndonos a nosotros mismos en el modelo de todo el universo» (D 156).

veries— para Cleantes, en la Parte segunda de los *Dialogues,* es un compendio de los argumentos que tanto abundan en la literatura acerca de la religión natural:

> Mirad el mundo en torno, contemplad su conjunto y cada una de sus partes. Descubriréis que no es más que una gran máquina subdividida en un número infinito de máquinas menores que, a su vez, admiten ulteriores subdivisiones hasta un punto que está mucho más allá del poder de indagación y explicación de los sentidos y facultades humanas. Todas estas variadas máquinas e incluso sus partes más diminutas se ajustan entre sí con tal precisión que inundan de admiración a todos cuantos las contemplan. La curiosa adaptación de medios a fines que se encuentra por toda la naturaleza se asemeja exactamente, si bien los excede con mucho, a los productos diseñados por el hombre, a los productos del ingenio, pensamiento, sabiduría e inteligencia del hombre. Puesto que, consiguientemente, se asemejan tanto entre sí los efectos, nos vemos arrastrados a inferir, en función de todas las reglas de analogía, que también se asemejan las causas, por lo que el Autor de la naturaleza es un tanto similar a la mente humana, aunque dotado de facultades más importantes de acuerdo con la envergadura de la obra realizada. Mediante este argumento *a posteriori* y solo mediante él, demostramos inmediatamente la existencia de una Divinidad semejante a la mente e inteligencia humanas (D 143).

Filón, el escéptico, responde en parte:

> Pero, a medida que te alejas lo más mínimo de la semejanza de los casos, disminuyes proporcionalmente la evidencia, pudiendo desembocar finalmente en una *analogía* muy débil, claramente susceptible de error e incertidumbre.
>
> Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor certeza que ha habido un constructor o arquitecto, pues se trata precisamente del tipo de efecto que hemos experimentado que procede de tal tipo de causa. Pero es seguro que no afirmarás que el universo mantiene una tal semejanza con una casa como para que podamos inferir con la misma certeza una causa similar o que aquí la analogía es completa y perfecta. La desemejanza es tan chocante que lo más que puedes pretender es formular una sospecha, una conjetura, una presunción relativa a una causa similar. Dejo a tu consideración el modo en que el mundo reciba tal pretensión (D 144).

La analogía entre el universo y las construcciones humanas es tan tenue que la existencia de alternativas igualmente plausibles nos deja

en libertad para inferir, como el Brahman, que el mundo ha sido tejido por el vientre de una araña. El mundo natural se asemeja mucho más a un animal que a una obra de arte o ingeniería humanas. (Constituye, por ejemplo, un sistema que cambia constantemente y se recompone a sí mismo.) Por tanto, como arguye más tarde Filón al comienzo de la Parte sexta de los *Dialogues*, basándose en el principio de «que cuando se *observa* que diversas circunstancias conocidas son similares, se *encontrará* que las desconocidas también lo son» (D 170), existen fundamentos más sólidos para construir la creación del universo como análoga a la generación animal que como análoga a la ejecución de los planes de artistas y artesanos.

Aún cuando esta primera barrera hubiese sido perforada, estableciendo un conocimiento suficientemente comprensivo de la analogía existente entre el mundo natural y las obras humanas, se levantaba aún otro obstáculo insalvable entre el teólogo y su objetivo. Las pestes y plagas, las hambres e inundaciones, las enfermedades y deformidades que infestan el mundo han de ser compaginadas con el infinito poder, sabidurías y bondad de su creador. El venerable sofisma empleado para realizar dicho ajuste consistía en aducir que lo que parecía malvado a la limitada visión humana de un plan incompleto, era esencial para el bien final del conjunto, de modo que en un estado futuro la perfección del Creador se haría manifiesta claramente en el plan total. La única base de este optimismo cósmico venía dada por los atributos de Dios que implicaban que el universo creado por él habría de alcanzar la perfección absoluta. Pero se suponía que estos mismos atributos se habían derivado del mundo de la experiencia. Es evidente que el teólogo se ha alejado tanto de los elementos de juicio, que ha de intervenir en el efecto a fin de ponerlo al mismo nivel del carácter gratuito atribuido a la causa. Como dice en el primer *Enquiry* el epicureísta que propone el Argumento Teleológico:

> Persistes en imaginar que si aceptamos la divina existencia que tan obstinadamente defiendes, podrás inferir sin peligro algunas consecuencias de ella y añadir algo al orden experimentado en la naturaleza, argumentando a partir de los atributos conferidos a tus dioses. Pareces haberte olvidado de que todos tus razonamientos sobre este tema solo pueden ir de los efectos a las causas y que ha de ser tenido por un gran sofisma cualquier argumento deducido de las causas a los efectos, pues te resulta imposible saber algo de la causa que no haya sido previamente no inferido, sino descubierto en el efecto (E_1 140-1).

Lo que vicia el Argumento Teleológico por analogía es el carácter único del universo y su pretendido Diseñador. Como en los *Dialogues*, el argumento típico de la religión natural se formula y se refuta: es razonable que quien contempla un edificio a medio construir, rodeado de

los materiales y equipo necesarios para su terminación, infiera el final de la construcción:

> Si vieses, por ejemplo, un edificio a medio construir, rodeado de pilas de ladrillos, piedras y mortero, junto con todos los instrumentos de albañilería, ¿acaso no podrías *inferir* del efecto que se trata de una obra diseñada y planeada? ¿Acaso no puedes partir de nuevo de la causa inferida para inferir nuevos elementos del efecto y concluir que el edificio pronto estará acabado y recibirá todos los implementos que el arte le pueda conferir?... ¿Por qué te niegas a admitir el mismo modo de razonamiento por lo que atañe al orden de la naturaleza? Considera el mundo y la vida actual tan solo como un edificio imperfecto del que se puede inferir una inteligencia superior y, argumentando a partir de dicha inteligencia superior que no puede hacer nada imperfecto, ¿por qué no has de inferir un esquema o plan más completo que se vea consumado en un punto distante del espacio o del tiempo? ¿Acaso no son totalmente semejantes estos métodos de razonar? ¿Con qué excusa adoptas uno de ellos y rechazas el otro? (E_1 143).

La respuesta del escéptico es que la primera inferencia se asienta en un cuerpo de información digno de confianza relativo a la conducta humana y sacado de la observación. La expectativa de que el edificio a medio construir se vea terminado cuando los materiales y erramientas estén disponibles se asienta en numerosas experiencias casi invariables. Sin embargo, no hay una fuente de información análoga acerca de las costumbres de la divinidad que garantice la inferencia relativa a sus intenciones y habilidades: «este método de razonar no puede nunca tener lugar por respecto a un Ser tan remoto e incomprensible que es mucho menos análogo a cualquier otro ser del universo que el sol a una vela de cera y que únicamente se manifiesta mediante algunos débiles rasgos y trazos, más allá de los cuales no tenemos derecho a conferirle ningún atributo o perfección» (E_1 146). Todo lo que se diga en favor de la Divinidad con algún grado de probabilidad ha de ser inferido del mundo tal como se ofrece a la experiencia. Todo intento de predecir efectos futuros para fundamentar ulteriores atribuciones a la causa no es más que «simple conjetura e hipótesis» (E_1 145). Toda atribución dogmática de perfección más allá de lo que los elementos de juicio observables garantizan, «manifiesta más adulación y panegírico que razonamiento exacto y filosofía firme» (E_1 146). El resultado de la rígida adhesión de Hume a las reglas de la analogía sancionadas por el sentido común y la ciencia empírica fue que el Argumento Teleológico suministrase una versión lastimosamente débil de la gran conclusión que había inspirado. En las últimas palabras escritas para Filón en la versión final de 1776, se redujo

simplemente a «*que la causa o causas del orden del universo mantienen probablemente alguna remota analogía con la inteligencia humana*» (D 227).

Mucho antes, Cleantes había intentado eliminar esta restricción, citando el precedente de la aceptación del sistema copernicano:

> Demostrar el origen del universo a partir de la mente, sirviéndose de la experiencia, no es más contrario al modo ordinario de hablar que demostrar el movimiento de la tierra partiendo del mismo principio. Una persona quisquillosa podría plantear al sistema COPERNICANO las mismas objeciones que has esgrimido en contra de mis razonamientos. ¿Hay otras tierras, podría preguntar, que hayas visto moverse? ¿Has...?
>
> —¡Sí!, gritó FILON interrumpiéndole, tenemos otras tierras. ¿Acaso la luna no es otra tierra que vemos que gira en torno nuestro que somos su centro? ¿Acaso no es Venus otra tierra en la que observamos el mismo fenómeno? ¿Acaso las revoluciones solares no confirman también por analogía la misma teoría? ¿Acaso no son los planetas otras tantas tierras que giran en torno al sol? ¿Acaso los satélites no son lunas que giran en torno a Júpiter y Saturno y en torno al sol, junto con estos otros planetas primarios? Las únicas pruebas del sistema COPERNICANO son estas analogías y semejanzas, junto con otras que no he mencionado. A ti te corresponde considerar si posees algunas analogías del mismo tipo en apoyo de tu teoría (D 150).

A continuación, Filón le recuerda a Cleantes el razonamiento analógico sobre el que se ha asentado «el sistema astronómico moderno», sobre todo gracias a Galileo —«el gran genio, uno de los más sublimes que haya habido nunca»:

> Mas Galileo, comenzando con la luna, demostró su semejanza en todos los puntos con la tierra: su figura convexa, su oscuridad natural cuando no está iluminada, su densidad, su composición de sólido y líquido, la variación de sus fases, la iluminación mutua de la tierra y la luna, sus eclipses mutuos, las desigualdades de la superficie lunar, etc. Tras múltiples casos de este tipo relativos a todos los planetas, la gente vio con claridad que dichos cuerpos eran objetos adecuados de experiencia y que la semejanza de su naturaleza nos permitía extender los mismos argumentos y fenómenos de unos a otros.
>
> Puedes leer tu propia condena en este modo cauto de proceder de los astrónomos, Cleantes; o puedes ver, más bien, que el tema en que te ocupas supera la capacidad humana de razonar e investigar (D 151).

No cabe duda de que después de haberse despertado por primera vez el interés de los hombres por lo sobrenatural, el sentimiento religioso se vio sacudido por el misterio y esplendor de los cielos. Mas, tras los trabajos de Newton, la ciencia de la astronomía se había consagrado como una autoridad principal en favor de las pretensiones de la religión natural. Cuando el escepticismo humeano muestra que el principio del razonamiento analógico sobre el que se levantaba tal ciencia es y debe ser violado por el Argumento Teleológico, establece un punto importantísimo, lógicamente devastador para la religión natural de Newton.

Sección 5. *Problemas metodológicos de Hume*

El análisis matemático y la observación empírica suministraban una doble fuente de energía a este método incomparable que Hume admiraba y que Newton había heredado de la Escuela de Padua a través de Galileo. El «maridaje verdadero y legítimo de las facultades empírica y racional» que Bacon había invocado en *The Great Instauration* había sido consumado en la revolución científica al emparejar las deducciones matemáticas a partir de los primeros principios con las inducciones a partir de la experiencia. Al teorizar sobre los fundamentos epistemológicos de la revolución científica, los filósofos racionalistas tendían a subrayar su lado matemático, mientras que los empiristas hacían hincapié en el aspecto observacional. Aunque la brillantez matemática y la ingeniosidad experimental no estaban igualmente distribuidas en cada uno de los científicos, el más grande de todos ellos hizo que la deducción matemática fuese relevante para los resultados de las observaciones controladas experimentalmente.

Se ha repetido muchas veces la historia de la discusión que Edmund Halley sostuvo con Robert Hooke y Christopher Wren acerca de la teoría gravitatoria en una hospedería de Londres, ya en 1684. Wren ofreció como premio un libro de cuarenta chelines a quien fuese capaz de demostrar que las leyes del movimiento planetario de Kepler se derivaban de la ley del inverso del cuadrado. Hooke, que hacía diez años que había formulado la ley del inverso del cuadrado en *An Attempt to prove the Motion of the Earth from Observations*, se jactó de haber encontrado la demostración, si bien la había retenido hasta poder apreciar las dificultades en función de los intentos de otras personas. Cuando los esfuerzos de Halley no dieron ningún resultado, recurrió en Agosto a Newton que estaba en Cambridge y le preguntó qué curva describirían los planetas si la fuerza de la gravedad disminuyese inversamente al cuadrado de la distancia. Newton, que había concebido la ley de la atracción cerca de veinte años antes, respondió sin duda, «Una elipse». Al preguntarle cómo lo sabía, dijo que lo había calculado y le ofreció la demostración a Halley. Pero se le había traspapelado y, tras una búsqueda infructuosa entre sus papeles, prometió trabajar de nuevo en el asunto y enviarle la

demostración a Halley. Por haber cometido un error elemental en su diagrama del problema, Newton tuvo dificultades en reconstruir su demostración; pero en noviembre, Halley recibió dos demostraciones y se quedó tan impresionado que volvió a Cambridge donde vio las notas de las lecciones de Newton sobre el movimiento en las que reconoció el comienzo de una obra maestra de la ciencia.

La demostración de Newton del principio fundamental de la astronomía, en el estilo de la geometría clásica, constituye un bello ejemplo de demostración matemática aplicable a la interpretación de la realidad física. Al sustituir los términos indefinidos por entidades empíricas (por ejemplo, puntos de masa por planetas), las fuerzas físicas que operan en el universo se pueden derivar de las relaciones lógicas descubiertas por razonamiento deductivo. Reduciendo las esferas a puntos de masa situados en sus centros en los que se supone que se concentra la fuerza de atracción, dedujo las leyes de Kepler a partir de las leyes del movimiento. Sustituyendo los planetas por puntos matemáticos y las trayectorias de los movimientos por líneas curvas, calculando la atracción gravitatoria como una fuerza física que variaba según las masas de las esferas y sus posiciones relativas, consiguió deducir el movimiento de los planetas como una función de las fuerzas gravitatoria y centrífuga que actuaban sobre ellos. Si la observación de la órbita de la luna, por ejemplo, no se adecuase perfectamente a las predicciones basadas en la atracción terrestre, se podrían explicar las desviaciones del ideal matemático atribuyéndolas a los efectos de la atracción de otros planetas, dejados de lado en aras de la simplicidad, efectos que se podrían explicar por medio de cálculos similares y las mismas leyes básicas simples.

La hazaña intelectual humana más impresionante y asombrosa de todas tal vez sea la deducción matemática de verdades empíricas a partir de un sistema axiomático elaborado a partir de definiciones y postulados de acuerdo con reglas de inferencia indemostrables. La verdad de las conclusiones válidamente inferidas de un modo puramente matemático en cuestión de necesidad lógica, es el resultado de elaborar consistentemente las implicaciones lógicas de las premisas sin atender a los objetos observables o a los estados empíricos. Como advertía Newton a sus lectores en el Prefacio de los *Principia,* en los dos primeros Libros se ocupaba exclusivamente de las fuerzas puramente matemáticas, dejando en suspenso todas las cuestiones relativas a cómo ocurrían las cosas en el mundo físico, hasta elaborar la geometría lógicamente posible de los movimientos y resistencias de los cuerpos y fluidos hipotéticos. El examen de su primer «Axioma o Ley del Movimiento» puede poner de manifiesto hasta qué punto estableció los fundamentos de su *System of the World* de un modo formal y no empírico. Efectivamente, el primer axioma «describe» algo que no solo no existe ni tiene lugar, sino que además, según el principio fundamental del sistema, no puede existir ni tener lugar. Con todo, partiendo de determinados teoremas de su sistema axiomático ela-

borado deductivamente, logró inferir proposiciones empíricas que describían de manera verificable el comportamiento de los objetos naturales.

Naturalmente, hay que conceder a quienes arguyen que con deducciones lógicas, aunque sean de carácter matemático, jamás se pueden descubrir cuestiones de hecho, que Newton partía de inventarios masivos de hechos empíricos —del catálogo de observaciones reunidas a lo largo de los años por el primer astrónomo real, John Flamsteed, por ejemplo—, así como de leyes formuladas previamente, especialmente las leyes del movimiento planetario de Kepler y las leyes generales de las fuerzas centrífugas de Huygens. El fin último de Newton era demostrar que dichos hechos y leyes se podrían deducir matemáticamente de los tres axiomas del movimiento junto con la única suposición relativa a la atracción gravitatoria. Pero sería mucho conceder el negar que se puedan hacer descubrimientos sobre la realidad empírica mediante la elaboración deductiva de un sistema matemáticamente desarrollado. El cálculo que hizo Halley de la órbita del cometa que lleva su nombre es un excelente ejemplo de la relevancia empírica y del poder predictivo de los *Principia*. Naturalmente, para trazar la órbita del cometa se precisaron algunas observaciones, pero eran tan aisladas que resultaban insuficientes, por lo que las conclusiones de Halley se derivaron mediante inferencias hechas con ayuda del sistema newtoniano. Cuando el cometa apareció, según había sido predicho, el día de Navidad de 1758, la cosmología de Newton recibió su primera confirmación empírica espectacular.

Obviamente no hay muchas oportunidades de experimentar en astronomía. El astrónomo ha de limitarse a esperar que ocurran las cosas para ver si están o no de acuerdo con sus teorías. Pero el papel crucial de la verificación no se ve en absoluto disminuido por su incapacidad de controlar los fenómenos celestes. La función del experimento de laboratorio consiste en aislar el fenómeno a explicar de los factores incidentales que lo oscurecen en condiciones naturales. Sea que el científico se ocupe del movimiento del eje terrestre que no puede ser controlado, o sea, que se ocupe de las oscilaciones del péndulo que sí puede controlar, sus teorías se limitan a ser, a lo sumo, meras posibilidades lógicas hasta el momento en que sus consecuencias deductibles hayan sido sometidas a una contrastación empírica. Toda teoría científica que merezca una consideración seria entraña predicciones acerca de lo que acontece en el universo físico. Su pretensión de verdad ha de ser contrastada mirando a ver si los sucesos del mundo real se desarrollan de acuerdo con las expectativas surgidas de la teoría [40]. Así, además de los teoremas me-

[40] Naturalmente, estas cuestiones no se pueden solventar inmediatamente por observación. Las observaciones hechas en una situación experimental resolvieron de un modo concluyente la disputa entre Aristóteles y Galileo acerca de si la velocidad de un cuerpo que cae estaba en función de su peso o de la duración de la caída. El desacuerdo entre Ptolomeo y Copérnico no se puede resolver de un modo tan sencillo, pues los datos observacionales utilizables en aquel momento eran igualmente

cánicos deducidos de los axiomas de los *Principia Mathematica,* encontramos otras proposiciones denominadas «Problemas», en las que Newton da directrices para planear los experimentos requeridos a fin de verificar sus Teoremas. Además, en el Tercer Libro de su tratado, en el que, como había advertido en el Prefacio, «Derivo las fuerzas de la gravedad de los fenómenos celestes... Después, a partir de estas fuerzas, sirviéndome de otras proposiciones también matemáticas, deduzco los movimientos de los planetas, los cometas, la luna y el mar»[41], se apoya constantemente en sus propias observaciones, así como en las recogidas por otros, a fin de confirmar sus teorías astronómicas.

Si tomamos el pretendidamente newtoniano *Treatise of Human Nature,* de Hume, no encontramos ninguna de las características metodológicas fundamentales de los *Principia* y la *Optickr.* En el *Treatise* no hay la más ligera sugerencia en el sentido de aplicar las matemáticas a la solución de los problemas. El libro es tan ajeno a las matemáticas como las *Metamorfosis* de Ovidio. Tampoco es de carácter experimental, salvo en un sentido extremadamente tenue, ni observacional, si exceptuamos algunas ocasiones en que lo es en un sentido peculiar (en el sentido de introspección) o en otras en que lo es en un sentido muy lato (en el sentido de prestar atención a la conducta humana «en el curso ordinario del mundo»).

Las ciencias sociales que Hume denominaba «temas morales» no están reunidas hasta el presente en una síntesis de tipo newtoniano. Incluso la que goza de un desarrollo científico mayor, la psicología experimental, solo está matematizada en un sentido relativamente primitivo. La medición y el análisis estadístico asisten al psicólogo en las generalizaciones inductivas expresables en términos cuantitativos, por lo que resultan claramente objetivas, aunque fragmentarias, desconexas y, a menudo, atinentes a hechos que supongo que Hume no encontraría de un interés absorbente. No hay una perspectiva inmediata de un sistema psicológico axiomático, capaz de unificar el campo, del que se puedan derivar nuevos hechos y predicciones. Desprovisto como estaba de técnicas estadísticas y de los procedimientos e instrumentos psicométricos, no es de extrañar que el método de Hume no se asemeje demasiado al newtoniano. Si tomamos «filosofía experimental» en el sentido newtoniano, según el cual las matemáticas eran parte integral y vital de la misma, los intentos de Hume de introducir el método de razonamiento experimental en los temas morales era prematuro; al menos dos siglos prematuro.

Es bien cierto que Hume se enfrentó a estas dificultades prácticas y es por lo menos defendible que estaba lastrado por una comprensión

explicables con ambos sistemas. Además, el propio Copérnico parece haberse ocupado más de las inelegancias de la matemática ptolemaica que de los desajustes del sistema respecto a los fenómenos celestes.

[41] P. xviii.

imperfecta de la idea genuina de matemática aplicada. La teoría de las relaciones filosóficas, presentada al comienzo del *Treatise,* distingue tajantemente el conocimiento matemático del empírico. Según el punto de vista de Hume, así como desde el de Locke, todo conocimiento es conocimiento de relaciones, siendo los objetos del conocimiento matemático las «*proporciones de cantidad o número*» (T 70 [I 122]). Estas relaciones pertenecen a la categoría de las que no pueden cambiar mientras se mantengan constantes los *relata,* frente a las relaciones espaciales, por ejemplo, que pueden alterarse sin que se produzca ningún cambio en los objetos (o ideas) relacionados. Frente a las otras tres relaciones que «pueden ser objeto de conocimiento y certeza» (T 70 [I 122]) (semejanza, contrariedad y grados de cualidad), los juicios acerca de proporciones de cantidad o número con frecuencia no resultan «susceptibles de ser descubiertos a primera vista», por lo que no son intuitivos, sino demostrativos. Del otro grupo de relaciones, en las que se basan los juicios probables más bien que los ciertos, las dos primeras, la identidad y las relaciones de tiempo y lugar, son o bien objeto de percepción directa más bien que de razonamiento, o bien dependen de la tercera —la causalidad—. Todas las inferencias fácticas, es decir, todo «conocimiento» empírico que no sea objeto de contacto directo, se basan en la relación de causalidad. Además, las inferencias causales se basan en la experiencia, en el hábito natural de asociar los acontecimientos que van siempre unidos. Nunca se puede derivar una causa del análisis de un efecto ni un efecto del análisis de una causa, aunque se puede descubrir, por ejemplo, la magnitud del cuadrado construido sobre la hipotenusa de un triángulo por respecto a los cuadrados de los otros dos lados, mediante el análisis de las propiedades del triángulo rectángulo. Evidentemente, los razonamientos requeridos en cuestiones empíricas son de un orden lógico muy distinto del que entrañan las demostraciones de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética, relativas a las proporciones de cantidad o número.

En el *Treatise,* la Geometría no goza de la misma condición que el Álgebra o la Aritmética, que se consideran como las dos únicas ciencias en las que los razonamientos alcanzan la «exactitud y certeza perfectas» (T 71 [I 124]). Hume arguye «que la Geometría difícilmente se puede considerar una ciencia perfecta e infalible», subrayando que «nunca alcanza una precisión y exactitud perfectas... pues sus principios originales y fundamentales se derivan simplemente de las apariencias» (T 71 [I 123]), no habiendo, por tanto, una regla exacta de igualdad para juzgar las proporciones de áreas extensas. Se puede saber con certeza que $2 + 2 = 4$, pues «cada uno tiene siempre una unidad que responde a cada una de las unidades del otro» (T 71 [I 124]). Sin embargo, no se puede tener una certeza semejante de que dos líneas rectas no posean un elemento común, pues una inclinación tan ligera como para que resulte imperceptible puede dar lugar a que se encuen-

tren a una distancia determinada. En esta ocasión, Hume tenía una concepción muy empírica de la geometría, considerándola como una ciencia fáctica que describía el espacio físico. Parece no haber concebido le geometría como un sistema axiomático elaborado deductivamente a partir de definiciones, con un valor de verdad en forma de consistencia interna. No está dispuesto a conceder, por ejemplo, que las propiedades de la línea recta sean precisamente las que le confiere la definición; la idea de línea recta, dice, «se deriva únicamente de los sentidos y la imaginación» (T 51 [I 95]). En el *Treatise*, Hume no construye la geometría como rama de la matemática pura. Cometía precisamente el error del que Kant decía que poseía «demasiada penetración» para cometerlo; a saber, someter «a la experiencia los axiomas de la matemática pura» [42].

El empirismo llevó a Hume a tratar de determinar la naturaleza de los constituyentes del espacio que la geometría pretende describir. Niega la realidad del espacio absoluto, señalando que, en ausencia de cosas visibles o tangibles, no se podría reconocer el espacio. Consiguientemente, identifica espacio y extensión y, a lo largo de la Parte ii del primer Libro del *Treatise*, utiliza ambos términos como sinónimos, tal como ocurre en la siguiente definición: «*La idea de espacio o extensión no es más que la idea de puntos visibles o tangibles distribuidos en determinado orden*» (T 53 [I 99]). Al llegar a su concepción de los constituyentes de espacio o extensión (así como de tiempo o duración), Hume parte, como ha demostrado Kemp Smith, de las posibilidades especificadas por Pierre Bayle de un modo exhaustivo en su *Diccionario*, en el artículo dedicado a Zenón: «O constan de puntos matemáticos o de puntos físicos o bien son divisibles de modo infinito» [43].

Hume emplea argumentos tradicionales para eliminar la idea de la divisibilidad infinita, en el sentido de que el análisis no puede alcanzar nunca los últimos constituyentes del espacio. Pero tampoco se siente satisfecho con las alternativas que se le ofrecen. El punto de vista según el cual el espacio se compone de puntos físicos lo considera insostenible de un modo poco convincente, basándose en que «Una extensión real, como se supone que es el espacio, no puede existir nunca sin partes distintas entre sí; y siempre que los objetos son diferentes, son distinguibles y separables en la imaginación» (T 40 [I 79]). La dificultad que presentan los puntos matemáticos es que son no-entidades, sin que se pueda suponer que los objetos extensos sean configuraciones de no-entidades. Hume resuelve en seguida esta dificultad «otorgando a dichos puntos color o solidez» (T 40 [I 79]). De este modo satisface sus requisitos empiristas consistentes en que los constituyentes últimos del

[42] *Prolegomena*, tr. Peter G. Lucas (Manchester U. P., 1953), 22 (tr. castellana de Julián Besteiro, Aguilar, Madrid, 1954, p. 58).
[43] *The Philosophy of David Hume*, 285.

espacio o extensión sean visibles o tangibles y evita el pretendido problema lógico de que un genuino punto físico extenso sea ulteriormente divisible y, por tanto, no último. Como era de esperar, Hume no resuelve jamás el problema consiguiente de cómo otorgar cualidades sensibles a un punto inextenso. Al volver sobre el mismo tema en el primer *Enquiry,* reitera explícitamente la doctrina del punto físico con la que se había comprometido lógicamente en el *Treatise* y que resultaba muy fácil de compaginar con su teoría empirista de la geometría.

Las luchas sin éxito que mantuvo Hume con el espacio y el tiempo, su intento de derivar sus ideas de la experiencia de acuerdo con su primer principio de que todas las ideas copian las impresiones y su intento de explicar la geometría como la ciencia de la extensión espacial dieron lugar a la parte menos prestigiada del *Treatise.* Es significativo que en el *Enquiry* abandonase su intento de distinguir la condición lógica de las proposiciones de la geometría de las del álgebra y la aritmética. Todas ellas expresan verdades analíticas que descansan en la ley de no contradicción. Aquí la geometría aparece como una rama de la matemática pura, cuyas proposiciones se pueden «descubrir únicamente con las operaciones mentales, sin que dependan de nada de lo que ocurra en cualquier parte del universo. Aunque no se diese nunca en la naturaleza un triángulo o un círculo, las verdades demostradas por Euclides conservarían eternamente su certeza y evidencia» (E_1 25). Mas, ahora, la aplicación de la geometría a la interpretación de la realidad física se convierte en un enigma. Se puede demostrar que un círculo y una tangente al mismo no se encuentran nunca. Sin embargo, cuando se intenta visualizar concretamente el punto de contacto a medida que el diámetro del círculo aumenta *in infinitum,* se hace imposible imaginar cómo el ángulo de incidencia disminuye *in infinitum,* evitando la impresión de que coinciden. Este conflicto entre el razonamiento abstracto y las posibilidades perceptivas ilustra la conclusión humeana de que «las ideas de espacio y tiempo..., cuando se someten al examen de las ciencias profundas... suministran principios que parecen llenos de absurdos y contradicciones» (E_1 156). No conocemos cuáles fueron las últimas ideas de Hume sobre esta cuestión, pues lord Stanhope le convenció con sus críticas de que desistiese de publicar su última disertación sobre la geometría. Los enunciados de que disponemos indican firmemente que no comprendía que era lógicamente posible, aunque empíricamente problemático evidentemente, aplicar los teoremas de la geometría pura a la explicación de los fenómenos físicos, una vez que los términos indefinidos fuesen convenientemente sustituidos por nombres de entidades físicas. Esto equivale a decir que no parece haber estado en disposición de apreciar el carácter lógico de una obra como los *Principia* de Newton.

El objetivo fundamental que se propone Hume en su Introducción al *Treatise* es proclamar los méritos inigualables del método experimental que va a tratar de aplicar a las cuestiones morales. Dicha Introduc-

ción termina, de un modo profético, con una nota discordante y descorazonadora. Los estudios acerca de la mente están en pie de igualdad con las investigaciones acerca de «los cuerpos externos», comienza diciéndonos, por cuanto que «debe ser igualmente imposible formarnos una idea de sus poderes y cualidades si no es mediante experimentos exactos y cuidadosos y mediante la observación de esos efectos particulares que resultan de sus diversas circunstancias y situaciones» (T xxi [I 16]). Sin embargo, admite en seguida, los fenómenos mentales o morales no están sujetos a controles experimentales, pues situarlos conscientemente en las «circunstancias y situaciones» apropiadas equivale a interferir con sus respuestas normales, dando como resultado observaciones distorsionadas. Puesto que Hume no tiene en cuenta la posibilidad de emplear otras personas como sujetos de experimentación, decide que «Hemos, por tanto, de obtener los experimentos de esta ciencia a partir de observaciones cuidadosas de la vida humana, tomándolos tal y como aparecen en el curso ordinario de la vida, en la conducta de los hombres en sociedad, en sus asuntos y en sus placeres» (T xxiii [I 18-9]).

Por haber realizado «experimentos de este tipo» (T xxiii [I 19]), Hume se vio dotado de una disposición sociable, un interés por los demás humano, aunque desprovisto de sentimentalismo, y una penetración sutil aunque tolerante. Pero, tomado en este sentido, «experimento» es sinónimo de «experiencia» y se adecua al uso de la palabra que hacían Thomas Hobbes[44] o John Locke[45] más bien que al que hacían Robert Hooke o Robert Boyle. El Hume observador, reflexivo e introspectivo no era un experimentador en el sentido moderno del término dado por la Royal Society. En una época en que el trabajo experimental contribuía a otorgar reputación científica y en la que hasta los aficiona-

[44] *Human Nature*, cap. IV, sec. 6; *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth (John Bohn; Longsman, Green, Londres, 1839-45), reimpreso por Scientia Aalen, 1962, iv 16: «El *recuerdo* de la sucesión de las cosas, es decir, de lo que es *antecedente*, de lo que es *consecuente* y de lo que es *concomitante*, se denomina *experimento*, tanto si lo realizamos nosotros voluntariamente, como cuando arrojamos algo al fuego para ver qué efecto produce, como si no lo hacemos nosotros, lo que ocurre cuando recordamos una hermosa mañana tras un atardecer rojo. El haber hecho muchos *experimentos* es lo que denominamos *experiencia*, que no es otra cosa que el *recuerdo* de qué antecedentes han sido seguidos por qué consecuentes.»

[45] *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser (Oxford, 1891; Dover, 1959), L IV, cap. XII (ii 349-50): «Afirmo que solamente el hombre acostumbrado a los experimentos racionales y regulares será capaz de penetrar más profundamente en la naturaleza de los cuerpos y adivinar más correctamente sus propiedades desconocidas que el que es extraño a ellos. Pero, con todo, como ya he dicho, esto no es más que juicio y opinión, no conocimiento y certeza. Este modo de *obtener y desarrollar nuestro conocimiento de las sustancias únicamente por experiencia e historia*... me hace sospechar que la *filosofía natural no es capaz de convertirse en ciencia*... Podemos obtener experimentos y observaciones históricas de donde sacar provecho con vistas a la comodidad y la salud..., pero no creo que ni nuestras facultades ni nuestros talentos sean capaces de avanzar más allá de esto.»

dos se entretenían en repetir los experimentos comunicados por los profesionales, Hume siguió siendo un pensador filosófico, un extraño a los «experimentos exactos y cuidadosos» que tanto alababa.

Es cierto que algunas veces Hume lleva a cabo un ejercicio que considera como la realización de un experimento. Como confirmación experimental de la dependencia de las percepciones sensibles respecto al percipiente, señala Hume que:

> Cuando apretamos un ojo con un dedo, percibimos inmediatamente que todos los objetos se hacen dobles... Mas, como no atribuimos una existencia continua a ambas percepciones y puesto que ambas poseen la misma naturaleza, vemos claramente que todas nuestras percepciones dependen de nuestros órganos, así como de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales (T 210-11 [I 331]).

No es necesario comparar la imagen que el texto nos sugiere de un Hume sentado en su mesa, apretándose un ojo con el dedo, con la representación de Robert Boyle que evocan sus *New Experiments Physico-Mechanicall Touching the Spring of the Air and its Effects, Made for the most part in a New Pneumatical Engine*[46], que nos lo presentan trabajando con sus cilindros de mercurio y su bomba de aire, su «exacto par de Balanzas» y su eolípila *, para percatarse de la gran diferencia que existe entre las concepciones que ambos tenían de un experimento científico. La naturaleza exacta de dicha diferencia se pone de manifiesto en el uso que hace Hume de los experimentos en «la sección más newtoniana del *Treatise*»[47], como llama John Passmore al Libro II.

En la segunda Sección de la Parte ii, Hume ingenia ocho «experimentos para confirmar este sistema». El «sistema» consiste en esencia en un conjunto de proposiciones que afirman que el objeto del orgullo o la humildad es el yo, que el del amor u odio, otra persona, que la causa del primer par de pasiones es alguna cualidad u objeto poseído por el yo, que la del segundo es un objeto o cualidad poseído por otro y, además, que tales causas despiertan una sensación placentera o desagradable que hace surgir por asociación las pasiones semejantes. Los ocho experimentos de Hume son experimentos mentales. Se nos pide que supongamos que cada uno de los factores relevantes van siendo cambiados uno por uno a fin de apreciar si se han especificado adecuadamente las condiciones de dichas pasiones. A continuación, reflexionamos acerca de situaciones hipotéticas de tipo ordinario a fin de dar con

[46] Oxford, 1660; *Works*, ed. 1772, vol. I.

* La *eolípila* es la máquina de vapor de Herón, estudiada en el siglo XVII por Salomón de Caus y aparato corriente en el laboratorio de los experimentalistas de la época. [*N. del T.*]

[47] *Hume's Intentions*, 45.

las implicaciones de la teoría experimentalmente confirmadas. Suponemos que nosotros mismos estamos frente a un objeto agradable en compañía de otra persona. A pesar de la tendencia de la sensación placentera a evocar las pasiones semejantes de orgullo o amor, no tendrá lugar ninguna de las dos, según la teoría, porque la idea de objeto no se relaciona, *ex hypothesi,* ni con la idea del yo ni con la de otra persona. «Afortunadamente hallamos que todo este razonamiento es totalmente conforme a la experiencia y los fenómenos de las pasiones» (T 335 [II 94]). Para confirmarlo, cita la experiencia de los compañeros de viaje que visitan por primera vez una región desconocida para ambos. La belleza y comodidad de la región suministran placer. «Mas, si suponemos que dicha región no tiene ninguna relación ni conmigo ni con mi amigo, nunca podrá ser la causa inmediata de orgullo o amor...» (T 335 [II 94]).

Esta explicación no carece de plausibilidad como muestra de ciertas relaciones elementales que median entre las sensaciones y emociones que Hume ha tomado como básicas. El que sea o no muy penetrante es otra cuestión. Al habérsenos dicho que el yo es el objeto del orgullo, pasión provocada por un objeto o cualidad que suministra placer y se relaciona con el yo, tenemos pleno derecho a preguntar si esta teoría afirma algo acerca de un proceso psicológico que no sea simplemente lo que está implícito en el significado de la palabra «orgullo». Dejando de lado este problema de la superficialidad, sigue en pie el hecho de que sus «experimentos», que acepta que son «razonamientos *a priori*» (T 334 [II 93]), constituyen elaboraciones deductivas de lo que él denomina (incurriendo en la misma inconsistencia que Newton) «mi hipótesis» (T 337 [II 97]). Los experimentos verificadores a los que se someten las conclusiones de Hume cuando son puestas a «prueba», para decirlo con sus palabras, tienen la confirmación como objetivo y se hubiera quedado atónito si hubiese encontrado alguno que no se pudiese reconciliar con su hipótesis. No obstante, un crítico atrabiliario podría inventar contraejemplos con facilidad, imaginando el orgullo de un viajero que «adopta» una región que su compañero es incapaz de apreciar. Se trata de un juego muy fácil de realizar. Tan pronto como la imaginación literaria se convierte en el agente de la investigación, la ciencia se limita exclusivamente al dominio de la posibilidad lógica.

La cuestión no es que las historias de Hume sean improbables, sino que tales historias no constituyen experimentos. Una cosa es planear un experimento que nos permita observar si las cosas ocurren o no de hecho tal como lo predice una hipótesis y otra, muy distinta y poco científica, es ilustrar una hipótesis mediante acontecimientos ficticios. No obstante, una ilustración, por adecuada e imaginativa que sea, nunca equivaldrá a un *experimentum crucis.*

No es en absoluto de extrañar que el intento humeano de «introducir el método del razonamiento experimental en cuestiones morales» no

se viese coronado por el éxito. Si entendemos «experimental» en el sentido que tenía para Galileo y Huygens o para los físicos de la Royal Society, entonces ni siquiera se llevó a cabo el intento. Hume se enfrentó a todos los problemas técnicos y morales que aún obstruyen la investigación experimental en el campo de la psicología humana. Incluso previó la dificultad consistente en la distorsión de las respuestas cuando son provocadas artificialmente bajo condiciones experimentales. Dado su interés por la experiencia social, política y estética de los hombres, dio muestras de muy buen sentido para su tiempo al confiar en «una precavida observación de la vida humana, ... de ... la conducta de los hombres en sociedad, en sus asuntos y en sus placeres» (T xxiii [I 18-9]) más bien que en experimentos de laboratorio. La orientación de Hume en sus últimos escritos hacia la historia no se debe, como se ha dicho frecuentemente, a una disminución del interés por los problemas que le habían llevado originalmente a la filosofía. A lo largo de toda su vida laboriosa, Hume siguió interesándose por los principios fundamentales subyacentes a la conducta humana. Cuando escribió el *Treatise*, deseaba derivar la pasión y la acción, el amor, el odio, la compasión, la benevolencia, la aversión, la malicia, el resentimiento y el sentido de justicia, obligación, ley y corrección a partir de las fuerzas elementales de placer y dolor, junto con el principio de asociación, concebidos en analogía con los axiomas del movimiento y la fuerza de la gravedad. Al parecer, de este ejercicio esforzado y frustrante sacó la convicción de que los tiempos aún no estaban maduros para realizar una síntesis newtoniana en las ciencias humanas. Se podría realizar algo menos ambicioso, aunque valioso para comprender las fuerzas que mueven a los hombres, recurriendo a un observador atento, convenientemente situado como lo estaba Hume en la última parte de su vida merced a sus cargos diplomáticos, así como acudiendo a un estudioso del pecado dotado de penetración psicológica, como era el caso de Hume, que leía la historia viendo en ella el registro de la naturaleza humana en acción.

Aplicado a la psicología, el método experimental de Hume equivalía a confiar en la observación por lo que respecta al material bruto que aparecía en su construcción teórica y en recurrir a la experiencia ordinaria a fin de confirmar la teoría. Al sentar las bases epistemológicas del sistema proyectado, Hume se vio envuelto en dificultades especiales a la hora de satisfacer incluso estos requisitos mínimos del método empírico. En la Introducción del *Treatise* anuncia que «la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación» (T xx [I 15]). Pero desde el inicio de la investigación de Hume «Del Entendimiento» se hace patente que lo que se trata de observar no es en absoluto semejante a los objetos públicos que describen los enunciados de los físicos. Bien es cierto que los científicos pueden hablar de átomos y corpúsculos, de fluidos etéreos y de espíritus animales que no son nunca objeto de

experiencia sensible; pero tales entidades teóricas se inventan para explicar el comportamiento de los objetos públicamente observables, asegurándose su valor conceptual por referencia a dichos objetos. Por el contrario, las percepciones de que se ocupa la teoría de Hume son estrictamente privadas, así como los acontecimientos mentales para cuya explicación se introducen. El mundo externo aparece en su explicación tan solo como problema insoluble. Las percepciones pueden ser accesibles a la introspección, pero no son «observables» en ningún sentido ordinario de la palabra. Las impresiones de sensación e ideas nunca precisan mostrar una señal manifiesta de su aparición, como ocurre frecuentemente con las impresiones de reflexión (pasiones).

La estructura lógica de la teoría humeana del entendimiento es un reflejo de su modelo newtoniano. Hume intenta derivar los fenómenos del mundo de la mente a partir de unos pocos principios sencillos, análogos a los Axiomas o Leyes del Movimiento de Newton, y de un principio de asociación como contrapartida del principio de atracción universal. Los datos con los que tenía que enfrentarse eran inmunes al análisis matemático, por lo que su teoría no se podía desarrollar por deducción matemática ni se podía someter a las contrastaciones verificadoras aceptables en la ciencia experimental.

En este punto, el problema de Hume es sencillo, inevitable e insoluble. Su psicología mental se enfrentaba a fenómenos intrínsecamente privados, no siendo los enunciados que los describen verificables públicamente en sentido directo, como ocurre con los enunciados relativos a péndulos, planetas y proyectiles. Es evidente que, desde la posición metafísica adoptada por Hume, se puede argumentar que las observaciones de tales objetos físicos tienen lugar como datos de los sentidos, por lo que, en cuanto experimentados, son tan privados como los recuerdos, los deseos o las creencias. No obstante, incluso desde este punto de partida, hay que tomar algunas precauciones para distinguir los sucesos mentales, objeto de la psicología introspectiva, de los sucesos físicos, objeto de la física observacional. En el primer caso, los fenómenos a explicar están constituidos por determinados actos y entidades mentales; en el último, suministran los datos para explicar los sucesos del mundo externo. La pretensión de objetividad de la ciencia empírica no tiene por qué depender de una falsa negación del carácter subjetivo de la experiencia sensible, sino que se puede fundamentar en el uso que se hace de los datos sensibles como base de inferencias acerca del mundo externo. Tales inferencias se pueden determinar instintivamente como cuestión de fe animal, concediéndoles una justificación racional en un sentido no más fuerte del que les confiere su condición de creencias naturales. Con todo, estos problemas metafísicos acerca de la realidad del mundo externo se pueden dejar de lado a la hora de tomar en consideración el problema exclusivamente práctico e insuperable de Hume de verificar sus teorías acerca de fenómenos mentales estrictamente privados. Sea

cual sea la ontología por la que se incline un científico en sus momentos metafísicos de ocio, habrá de reconocer que los procedimientos familiares de contrastación de teorías físicas son inaplicables a la teoría del entendimiento de Hume.

Puede parecer irónica la paradoja consistente en que la defensa que hace Hume del requisito de verificación en las ciencias naturales se emprenda en función de una teoría epistemológica que resulta ella misma inverificable. Pero este resultado ha de ser tenido por inevitable más bien que por paradójico. Cuando el pensamiento y la experiencia sensible se emplean para familiarizarse con los objetos del mundo externo y comprender los sucesos que en él tienen lugar, ciertas experiencias predichas que confirman las hipótesis se aceptan como experiencias de objetos o sucesos públicos. Sean cuales sean las cuestiones metafísicas que se planteen acerca de la situación de dichos sucesos verificadores, suponer su carácter externo está justificado pragmáticamente en el contexto de la metodología. Por otro lado, cuando el pensamiento y la experiencia sensible, que normalmente sirven para comprender el mundo, se constituyen en objeto de investigación, los casos verificadores son todos ellos acontecimientos internos y privados. Las impresiones e ideas adquiridas en una investigación acerca del entendimiento humano son percepciones de impresiones e ideas, así como de sucesos mentales, y no de cosas tangibles o de sucesos físicos. Además, no cabe la posibilidad de trascender estos datos privados para confirmar los principios explicativos basados en la introspección. Como Hume, los epistemólogos han de requerir de los demás que consulten sus propias experiencias internas, pero no pueden exigirles, como Galileo o Guericke, que reconozcan la evidencia objetiva mostrada por un telescopio o una bomba de vacío.

PARTE IV

Análisis filosófico y explicación psicológica

Sección 1. *La dificultad del dualismo*

La ciencia humeana del hombre se desarrolló por vías que, aunque históricamente explicables, yo diría que no eran históricamente ineludibles. Hume consideraba la ciencia newtoniana como un paradigma metodológico con el que debía modelar las investigaciones en torno a la vida social e intelectual del hombre. Siguiendo la enseñanza de Locke, separa los fenómenos morales —los acontecimientos que implican la acción humana —de los sucesos que tienen lugar en el mundo natural, tratando el pensamiento y el sentimiento aisladamente de los procesos físicos. Así pues, su teoría acerca de la naturaleza humana se construye paralelamente a las teorías acerca del mundo físico que estaban siendo elaboradas en su época, aunque con independencia de las mismas. Dados los esfuerzos de los científicos newtonianos por extender los principios de la denominada filosofía mecánica a nuevas áreas de investigación, era de esperar que los filósofos interesados por el entendimiento humano, las pasiones y la conducta intentasen construir teorías a modo de extensiones de los principios mecánicos con los que se estaban explicando los fenómenos físicos. De hecho, tal había sido el programa que Hobbes se había propuesto realizar, si bien los acontecimientos turbulentos del siglo anterior le habían impedido emprenderlo. En el siglo XVIII, tan solo David Hartley concibió una ciencia de la mente construida en concordancia con la física, realizándose la conexión entre ambas mediante una teoría de la sensación, puesto que el contacto entre el mundo interno y externo se realiza precisamente a través de la sensación. Como los demás escritores de su época, Hume partió del supuesto dualista de que el dominio de lo mental difiere absolutamente del de lo físico. El estudio de la física permitía familiarizarse con los principios metodológicos que, era de esperar, habrían de servir para explorar el mundo interno. Con todo, los hechos que allí se encontraban eran de distinta índole que los físicos y las leyes capaces de explicar los hechos mentales no eran derivables, ni siquiera en principio, de las

leyes que regían los sucesos del mundo externo. Desde este punto de vista, incluso el cuerpo del pensador se veía relegado al mundo externo, siendo el funcionamiento de los órganos de los sentidos, de los nervios y del cerebro tan irrelevantes para la teoría de la mente como las fases de la luna o la precisión de los equinocios.

Cuando Descartes se sintió acosado por las objeciones planteadas a su intento de explicar las relaciones entre el cuerpo y la mente, respondió irritado en una carta a Arnauld que «no estamos en disposición de comprender... de qué modo la mente, que es incorpórea, puede mover el cuerpo... Es una de esas cosas que resultan conocidas por sí mismas y que no hacemos más que oscurecer cuando tratamos de explicarlas por medio de otras cosas» [1]. Locke heredó con gusto el dualismo cartesiano, pues la incapacidad de pensar de la materia suministraba una de las premisas de su demostración de la existencia de Dios. En respuesta a la objección de John Norris en el sentido de que no había explicado las «causas y modos de la producción de las ideas», escribió complacientemente que «nadie lo puede decir, pues nadie es capaz de dar cuenta de una alteración en una sustancia simple cualquiera, ya que la única alteración que podemos concebir es la alteración de las sustancias compuestas y únicamente mediante la transposición de partes». Locke admite que «parece probable que en nosotros las ideas dependan del movimiento o sean de un modo u otro efecto del mismo»; pero no se trata de una pista que estuviese capacitado para seguir, pues, por principio, se ocupaba de las ideas «únicamente en la medida en que la experiencia y la observación me guían, por cuanto que mi visión imperfecta no va más allá de la sensación y reflexión» [2].

A pesar de su escepticismo acerca de la validez de cualquier solución metafísica a los problemas creados por el divorcio de la mente y el cuerpo, Hume se compromete con el dualismo. Muy al comienzo del *Treatise*, observa que la sensación «surge originalmente en el alma por causas desconocidas» (T 7 [I 32]), y añade: «El examen de nuestras sensaciones compite a los anatomistas y a los filósofos naturales más que a los filósofos morales. Por tanto, no entraré ahora en el tema» (T 8 [I 33]).

En otra palabras, la filosofía de la mente ha de elaborarse de modo totalmente independiente de cualquier investigación científica relativa a las condiciones físicas que hacen posible las experiencias cognitivas y perceptivas. Los hallazgos de la anatomía, la fisiología, la óptica y otras disciplinas semejantes son estrictamente irrelevantes para el enfoque filosófico de la experiencia sensible, como confirma el propio Hume en el pasaje de sobra conocido:

[1] *Descarte's Philosophical Writings,* tr. Norman Kemp Smith (Macmillan, Londres, 1952), 280-1.

[2] *Locke Selections,* ed. Stirling Lamprech (Scribners, Nueva York, 1928-56), pp. 321-2.

> En cuanto a las *impresiones* que surgen de los *sentidos,* su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable para la razón humana y nunca será posible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creador de la mente o si derivan del autor de nuestro ser. Pero tal problema no interesa para nada a nuestro propósito actual. Podemos extraer inferencias de la coherencia de nuestras percepciones, sean verdaderas o falsas, representen o no con exactitud la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos (T 84 [I 143]).

Al desarrollar su teoría del conocimiento, la atención de Hume, como la de Locke y la de Berkeley, se centra en lo que ocurre en la conciencia, en los procesos y entidades psíquicas que constituyen una clase distinta de fenómenos denominados mentales.

¿Cómo es posible que la explicación de dichos fenómenos surja de un procedimiento que los aísla, tanto del mundo externo e impersonal, como del cuerpo de la persona? Si un niño fuese transportado a la parte más distante de un remoto planeta y sobreviviese milagrosamente, viviendo en una oscuridad total y en un silencio absoluto, las experiencias sensibles que tanto interesaban a Hume no surgirían —al menos sin recurrir a milagros ulteriores—. Tampoco surgirían si los órganos sensoriales y cerebrales de un ser humano fuesen reducidos quirúrgicamente al nivel de eficiencia de una ostra o un tritón. Si para que aparezcan los fenómenos mentales sobre los que investiga Hume se precisan determinadas condiciones tanto en el medio natural como en la constitución típica de la persona, toda investigación acerca de dichos fenómenos depende absolutamente de la comprensión de dichas condiciones. Puesto que Hume decide ignorar en principio ambos conjuntos de condiciones, es evidente que no está en posición de presentar una teoría equivalente a una genuina explicación científica de los fenómenos mentales. Si era esto lo que pretendía proclamar cuando decía, inmediatamente antes de la Conclusión del Libro I del *Treatise,* haber «explicado plenamente la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento» (T 263 [I 406]), se puede demostrar que toda su epistemología descansa en un error acerca de lo que es necesario para dar tal explicación plena. En la tradición filosófica fundamental, desde Descartes hasta los fenomenólogos de nuestros días, los epistemólogos han aislado los datos de la conciencia de sus condiciones físicas necesarias del mundo externo y del cuerpo. Si el objeto de la epistemología es la explicación de los fenómenos mentales, entonces el análisis de este error irreparable, que tan frecuentemente se comete desde el mismo comienzo, será de una gran importancia no solo para criticar la filosofía de Hume, sino también para evaluar una etapa muy larga y difícil de la historia intelectual. Una breve digresión bastará para bosquejar mi diagnóstico personal.

En la situación objeto de nuestro examen hay tres clases de sucesos que han de ser distinguidos, determinando sus relaciones mutuas. Están los sucesos que tienen lugar en el universo material inanimado y que hay que clasificar como fenómenos físicos. Están los sucesos que tienen lugar en los cuerpos de las criaturas dotadas de sensibilidad y que han de ser clasificados como fenómenos fisiológicos. Finalmente, hay sucesos que ocurren en el interior de la conciencia y que denominaremos fenómenos mentales. Los fenómenos físicos abarcan los que ocupan a los astrónomos, químicos, geólogos y demás científicos, así como los que observan los profanos que miran el mundo en torno. Los fenómenos fisiológicos, que son objeto de interés por parte de los anatomistas, neurólogos, fisiólogos y determinados psicólogos experimentales, engloban aquellos que entrañan receptores sensibles, tejidos nerviosos, vías nerviosas en el cerebro, etc. Los fenómenos mentales incluyen sensaciones, percepciones, ideas, inferencias, decisiones, etc., de las que solo tiene conciencia inmediata la persona en cuya conciencia tienen lugar y que han preocupado a los psicólogos introspectivos y a los filósofos interesados en problemas de conocimiento.

Para nuestros fines, las relaciones entre estas tres clases de sucesos se pueden especificar en términos de un orden de dependencia. Está claro que muchos fenómenos físicos no dependen de ninguno de los hechos de los otros dos tipos. No hay razón alguna para suponer que en el caso de que desapareciesen todos los seres conscientes e incluso la vida animada, se destruyese el universo físico. Aun cuando ninguna criatura quedase para observarlo, los astros seguirían reflejando la luz de sus soles y los satélites continuarían en sus órbitas en torno a los planetas. Pero, como es obvio, se trata de una relación asimétrica. Los fenómenos fisiológicos y mentales dependen de determinadas condiciones físicas, por lo que si el universo físico retorna al caos, toda vida animada y consciente irá con él a la destrucción. De un modo semejante, los fenómenos mentales dependen de los fisiológicos, si bien no es cierto lo contrario. Un hombre no puede pensar si su cuerpo no está dotado de un cerebro, si bien no hace falta pensar para que a uno le crezca el pelo en la cabeza —y si no le crece, por mucho que piense no mejorará su situación a este respecto—. Así pues, desde el punto de vista de la dependencia, los fenómenos físicos son fundamentales, los fisiológicos dependen de ellos y de los fisiológicos dependen los sucesos mentales, por lo que, en última instancia, también dependen de los físicos. Naturalmente, de ahí no se sigue que los sucesos fisiológicos no tengan ningún efecto sobre el mundo físico ni que los mentales no tengan efectos fisiológicos. Pero tales consideraciones son irrelevantes para mi razonamiento.

También hay que tomar en cuenta otra serie que no consta de conjuntos de sucesos, sino de explicaciones de sucesos. Las descripciones, generalizaciones, hipótesis, leyes y teorías que se encuentran en la física

y ciencias afines atañen a los fenómenos físicos. También existe un grupo de ciencias biológicas en las que se aplica un método aproximadamente similar para la investigación de los fenómenos fisiológicos. Quedan los fenómenos mentales que han de ser tratados por los filósofos y —aunque no los tomemos en consideración— por determinados psicólogos.

El orden de dependencia vigente entre estas tres clases de explicaciones es, a primera vista, el inverso del orden descrito en los fenómenos mismos. Las teorías físicas dependen claramente de los fenómenos mentales: las observaciones recogidas en los enunciados descriptivos y en las generalizaciones dependen de ciertas percepciones del físico, las hipótesis dependen de las concepciones que se tienen, etc. También las explicaciones fisiológicas tienen el mismo tipo de dependencia respecto de los sucesos mentales. En esta serie puede parecer que los sucesos fundamentales son los mentales más bien que los físicos. Como es natural, los *sucesos* mentales son básicos, pues sin ellos no puede haber en absoluto explicaciones fisiológicas o físicas. Pero, por el momento, este hecho es irrelevante, pues no nos ocupamos aquí de los sucesos, sino de las explicaciones de los sucesos. Por tanto, el problema relevante en este momento no es si las explicaciones físicas y fisiológicas dependen de los fenómenos mentales, cosa que ocurre, sino si dependen de las explicaciones de los fenómenos mentales, cosa que no ocurre. La ilusión de que los fenómenos mentales se pueden explicar independientemente de la física y la fisiología, independientemente de nuestro conocimiento del mundo externo y del cuerpo, surge de la suposición de que, puesto que los sucesos mentales son básicos para cualquier otra forma de explicación (pues los supone), las explicaciones de los sucesos mentales son fundamentales y no presuponen explicaciones de ningún otro tipo de sucesos. Mas el orden real de dependencia de las clases de teorías o explicaciones es el inverso.

El físico no precisa plantear ninguna teoría que explique los sucesos fisiológicos y mentales para llevar adelante sus investigaciones experimentales acerca del mundo material. El fisiólogo puede permitirse ignorar las explicaciones filosóficas de los sucesos mentales, pero no las teorías físicas, ópticas y acústicas, por ejemplo, que tienen una importancia inmediata para sus investigaciones en torno a los procesos sensoriales importantes. El filósofo no se puede permitir ignorar ni al físico ni al fisiólogo, si quiere explicar los acontecimientos que tienen lugar en la conciencia. De aquí hemos de sacar la conclusión de que o bien la historia de la epistemología narra el desarrollo de una aventura ilegítima, o bien tiene por objeto algo totalmente distinto de las explicaciones que aparecen en las ciencias naturales. Naturalmente, es posible que al pretender llevar a cabo algo irrealizable, en función del error de procedimiento que acabamos de ver, Hume y sus predecesores hayan constituido la epistemología como una disciplina dotada de objetivos de

muy distinta índole de los perseguidos en la ciencia empírica. Los orígenes de la química y la astronomía constituyen precedentes demasiado chocantes como para que eliminemos *a priori* esta conjetura, según la cual la epistemología moderna ha surgido de un error afortunado.

Sección 2. *Hecho psicológico y teoría psicológica*

La insatisfacción que Hume experimentaba frente a los desarrollos de la filosofía moral y la religión natural le instaron a intentar determinar los límites del entendimiento humano. Tuvo a bien proponerse descubrir de qué modo se adquiere el conocimiento y se forma la creencia. Suponía que los medios y límites del conocimiento y la creencia justificada eran cuestiones de hecho, susceptibles de ser descubiertas mediante la investigación empírica, y por esa razón se presentó a sí mismo en el título de su primer libro como un filósofo experimental. Su reputación descansaba en constantes llamadas a la experiencia —en la introspección de los datos de la conciencia y en conjuntos eventuales de experimentos mentales un tanto inciertos—. Pero no está en absoluto claro de qué modo esperaba Hume llevar a cabo sus propósitos escépticos, convirtiéndose en un maestro de la mecánica de la mente. Aún cuando hubiese superado los problemas metodológicos que hemos estado considerando a lo largo de este libro, el camino que va desde la explicación científica de los fenómenos mentales hasta la determinación de los límites teóricos del entendimiento humano está bloqueado por dos obstáculos adicionales que parecen insuperables. El primero lo constituye el papel clave desempeñado por el lenguaje en el conocimiento humano, mientras que el segundo concierne a la costumbre que tenía Hume de aducir teorías psicológicas en apoyo de las normas lógicas.

Mucho antes de Hume, muchos filósofos habían sospechado que la clave de ciertos problemas epistemológicos habría de encontrarse en un estudio del lenguaje. Parecía que el lenguaje no solo servía para registrar y comunicar el conocimiento, sino también para adquirirlo más allá del nivel rudimentario accesible a los animales carentes de lenguaje. También parecía en ocasiones que los fenómenos lingüísticos eran únicos y sin ninguna semejanza con cualquier otro proceso natural y que, fuese cual fuese su origen, el lenguaje había alcanzado la autonomía en una etapa muy primitiva de su evolución, emancipándose de las determinaciones puramente físicas y biológicas. Frente a las leyes que rigen los procesos naturales, las reglas que gobiernan la conducta lingüística codifican las decisiones humanas, sus costumbres y convenciones, por lo que no parecen tener otro fundamento que el acuerdo tácito entre los miembros de un grupo lingüístico. El habla, que no se adquiere involuntariamente, sino que se ha de aprender a través de la imitación, la práctica y la corrección, es un fenómeno más bien cultural que natural. Aunque el ana-

tomista y el fisiólogo puedan interesarse por determinadas condiciones físicas necesarias para utilizar un lenguaje, sus investigaciones científicas en torno a dichas condiciones no ayudan al epistemólogo a resolver sus problemas semánticos y lógicos. En términos anatómicos y fisiológicos no se puede establecer una distinción entre el mentiroso y el que dice la verdad. Aún cuando supongamos, por ejemplo, que en principio existe una diferencia, susceptible de ser descubierta y descrita, entre los procesos cerebrales implicados en decir u oír sinsentidos y en la utilización significativa del lenguaje, no solo sería, incluso hoy, formidable la dificultad de detectarlos (en tiempos de Hume tal dificultad sería insuperable), sino que además habría que establecer la distinción entre las afirmaciones significativas y asignificativas antes de entregarse a la investigación científica de sus condiciones subyacentes en el sistema nervioso. En resumidas cuentas, los criterios de significado han de sacarse de estudios relativos al uso del lenguaje y no de investigaciones empíricas acerca de hechos naturales.

Dificultades análogas habrían de cerrar el paso a cualquier intento por parte de Hume de deducir normas lógicas a partir de los hechos de la psicología experimental. Las reglas de la demostración y los principios de inferencia, como las reglas gramaticales y los principios semánticos, son convenciones que han evolucionado en el transcurso de la historia intelectual del hombre. Las normas para juzgar acerca de la relevancia de los testimonios y la precisión de las descripciones, la fuerza de las generalizaciones, la fuerza de las analogías, la validez de las deducciones, las técnicas de verificación, etc., solo se pueden formular en una etapa tardía, después de haber entrado en juego como controles implícitos del razonamiento y la argumentación. Una norma aceptada puede ser puesta en entredicho en cualquier momento y otra que funciona en una disciplina particular puede ser recomendada como digna de confianza en general. Pero no puede haber demostración alguna de los principios en los que descansan todas las demostraciones, excepto en un viejo sentido del término, según el cual «demostrar» es sinónimo de «poner a prueba», pudiendo la prueba ser pragmática. Si un tipo de argumentación fracasa continuamente a la hora de resolver los desacuerdos, o si un método de investigación no logra dar con lo que se busca, entonces estamos pragmáticamente autorizados a sustituir las viejas normas por otras nuevas. Las legislaciones de este tipo se pueden basar en un análisis de los argumentos y teorías, desarrollado a la luz de lo que pretende realizar el que razona. Para esta tarea crítica resultará totalmente irrelevante una explicación científica de los procesos mentales. El psicólogo o el fisiólogo no solo ha de aceptar determinados principios metodológicos que el epistemólogo tal vez desee poner en tela de juicio, sino que además ha de permanecer indiferente a la validez y fiabilidad de los procesos de razonamiento que investiga. Ha de llevar a su molino tanto los razonamientos falaces como los correctos y la distinción entre ambos no se ha de expresar en términos de la química del cerebro.

Nadie es capaz de decir si Hume entrevió estas dificultades al comenzar el *Treatise,* si las percibió mientras escribía el libro o si las comprendió al terminarlo. Si, a pesar de su propia severidad ante el hecho de sacar conclusiones normativas a partir de premisas fácticas, pretendió realmente derivar criterios de significado, conocimiento y creencia a partir de una teoría empírica de los sucesos mentales, es porque se vio obligado a ello por la lógica de la situación. A lo largo de la mayor parte del Libro I del *Treatise,* el Hume filósofo analítico no es realmente muy compatible con el Hume psicólogo «experimental». Bien es cierto que colaboran algunas veces, detectando el error el analista (por ejemplo, la crítica a la conexión necesaria de los acontecimientos relacionados causalmente) y explicándolo el psicólogo (en este caso, mediante la disposición natural de la gente a proyectar los aspectos y cualidades de sus experiencias íntimas sobre el mundo exterior). Mas cada uno de ellos tiene su propio trabajo que realizar y se dedica a él independientemente del otro, descansando el analista en el principio de la copia y el psicólogo, en el principio de asociación. Incluso en la Conclusión del Libro I del *Treatise,* el psicólogo, que tiene aún ante sí la mayoría de su trabajo sin realizar, parece intimidado y desanimado. Es el analista el que domina el proceso en *An Enquiry Concerning Human Understanding.*

Al hacer la introducción a su segundo estudio, Hume subraya sus intenciones críticas, señalando como blanco fundamental la metafísica inspirada en la religión. Sigue considerando a la mente humana como un objeto intrínsecamente interesante para una investigación imparcial, aunque no se puede ir más allá de la «geografía de la mente» —que consiste en distinguir y clasificar las entidades y funciones mentales. No obstante, considera posible, al menos en principio, el descubrimiento de las leyes generales que rigen los fenómenos mentales; pero ahora, reduciendo su exagerada pretensión original de explicar «plenamente la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento» (T 263 [I 406]), ofrece su primer *Enquiry* como una contribución a las ciencias de la mente que «con más tiempo, mayor precisión y aplicación más ardiente podrán... aproximarse más a su perfección» (E_1 15).

Es muy significativo que, aunque Hume no prometa aquí un sistema completo de la mecánica de la mente como fundamento de las ciencias morales y naturales, siga aún alentando la esperanza de «poder socavar los fundamentos de una filosofía abstrusa que hasta el presente parece servir únicamente como refugio de la superstición y tapadera de el absurdo y el error» (E_1 16). Esto nos indica que, en el intervalo transcurrido entre el *Treatise* y el primer *Enquiry,* Hume decidió que su intento de determinar los límites del entendimiento humano no dependía de una síntesis newtoniana en el campo de la psicología de la mente. Incluso en el *Treatise,* los principios en que se basaba Hume para llevar a cabo el análisis filosófico no se derivaban de las explicaciones de los procesos mentales a las que había llegado como psicólogo asociacionista.

La supuesta dependencia de las teorías lógicas de Hume respecto de un inestable asentamiento psicológico constituye una crítica que solo se puede sostener empleando los términos «lógica» y «psicología» lo más vagamente posible. Lo que en la literatura contemporánea aparece como la confusión humeana de la lógica con la psicología equivale sencillamente, en mi opinión, a que los críticos confunden dos sentidos del término «psicología».

Una cosa es proponer una teoría psicológica para explicar determinados hechos de la conducta y otra, muy diferente, recurrir a los hechos psicológicos a fin de fundamentar una teoría que define el significado de un concepto. El análisis humeano de la causalidad implica inevitablemente hacer referencias a las experiencias en las que este concepto desempeña un papel clave. Es de esperar que el significado de «causa» se ponga de manifiesto en aquellas situaciones en que surgen expectativas causales y en que se llevan a cabo generalizaciones, predicciones e inferencias causales. Preguntar qué significa decir que determinados sucesos son la causa de otros equivale, por tanto, a investigar los aspectos constitutivos de las experiencias perceptivas y cognitivas que subyacen a tales juicios. En consecuencia, Hume nos propone que «dirijamos nuestra vista a dos objetos cualesquiera que llamamos causa y efecto» (T 75 [I 129]) para determinar las propiedades de la relación causal. Dichas propiedades se descubren reflexionando sobre las experiencias relevantes y son la contigüidad espacial y temporal y la prioridad de la causa. Pero, además de la contigüidad y la sucesión, la «causación» conlleva convencionalmente la connotación de «nexo necesario», no siendo posible localizar la fuente de este tercer constituyente del significado del término en la experiencia de «dos objetos cualesquiera que llamamos causa y efecto». Como es bien sabido, Hume reduce la conexión necesaria a conjunción constante; la idea de nexo necesario entre un par de objetos o sucesos no surge de presenciar un único caso de su contigüidad y sucesión, sino de la observación de una serie invariable de semejantes conjunciones. Puesto que, por lo que respecta a los objetos o sucesos en sí mismos, nada hay en la repetición ni nada hay presente en un solo caso que de cuenta de la idea de nexo necesario, su fuente ha de ser localizada en la mente, en la que las expectativas se basan en la asociación de ideas unidas en casos recurrentes similares.

Hume es consciente de que cuando la gente dice que un tipo de acontecimientos es la causa de otro, supone normalmente que ambos están conectados necesariamente, que el segundo no tendrá lugar a menos que aparezca el primero y que, si el primero tiene lugar, debe aparecer el segundo. Así, parte de lo que quiere decir al firmar que dos tipos de sucesos están causalmente relacionados es que ambos están conectados necesariamente, por lo que la «conexión necesaria» forma parte (es un término definitorio) del significado de «causación» tal como se emplea ordinariamente. Mas Hume no es un filósofo del lenguaje ordinario. Pues-

to que cree que muchas «palabras, tal como se emplean ordinariamente, están dotadas de un significado muy laxo, siendo sus ideas muy inseguras y confusas» (E_1 77 n), la clarificación del significado que un término ha adquirido «tanto en el modo ordinario de hablar como en filosofía» *(ibid.)* constituye el estadio inicial, no el final, del análisis de un término. Además, Hume no dice nada que indique que le interesa elucidar el significado de «nexo necesario» tal como se emplea la expresión en el discurso ordinario —si es que se usa, después de todo. Por el contrario, deja bien sentado que se ocupa de un «término filosófico», de un concepto fundamental de la metafísica y de la ciencia (T 156 [I 252-3], E_1 61-2) y de los análisis incorrectos («definiciones vulgares» (T 157 [I 253])) suministrados por «filósofos antiguos y modernos» (T 156-62 [I 252-62]). Lo que nos ofrece Hume es una redefinición del concepto de causación que excluye del *definiens* todos los términos que no tengan un respaldo experimental. ¿Qué otra cosa podía hacer Hume para mostrar que no hay ninguna base para atribuir una conexión necesaria a los sucesos relacionados causalmente —pues tal expresión se *«aplica incorrectamente»* a los objetos (T 126 [I 263])— que mostrar que en las situaciones relevantes no estamos familiarizados con tal relación? ¿Y cómo podría hacer tal cosa, si no es dirigiendo nuestra atención a aquellas experiencias en las que se gesta la idea de nexo necesario? Cuando se nos dirige la atención en este sentido, lo que esperamos encontrar son determinados hechos psicológicos, pero en este punto del análisis es evidente que no se nos ofrece una teoría psicológica. Por eso me parece que la crítica de Kemp Smith a la «tendencia de Hume a sustituir el análisis lógico por el psicológico»[3] está fundamentalmente equivocada, como ocurre también con la explicación que da John Passmore de la «reducción de la filosofía a la psicología»[4] que emprende Hume.

Es totalmente obvio que la teoría de la asociación que invoca Hume para explicar el sentimiento de necesidad que acompaña a los sucesos que van siempre unidos, no forma parte del análisis de la causación construida como relación filosófica. Hume habrá visto seguramente que todo intento de definir la «causación» psicológicamente en términos de «causalidad» como principio de asociación, estaba expuesto a la misma objeción de circularidad que había esgrimido en contra la «definición vulgar» (T 157 [I 253]) de «necesidad» en «términos de *eficacia, influencia, poder, fuerza,* etc.». El análisis de Hume queda terminado tan pronto como reduce la idea compleja de causalidad a los constituyentes objetivamente observables de contigüidad y sucesión, definiendo el tercero, el nexo necesario, en términos de conjunción constante. La validez del análisis no depende de las teorías psicológicas subsidiarias acerca de la

[3] *The Philosophy of David Hume,* 561.
[4] *Hume's Intentions,* 83.

asociación o la proyección con las que Hume explica el sentimiento de necesidad y su imposición a objetos y sucesos.

¿Cuál es el fin último que persigue Hume con su análisis meticuloso de la causalidad contenido en el *Treatise* y al cual retorna en el primer *Enquiry*? De su premisa, según la cual «Es evidente que todo razonamiento relativo a *cuestiones de hecho* se basan en la relación de causa y efecto» (A 11; cf. T 74 [I 128-9], E₁ 26, 76), se sigue que la comprensión de dicha relación es fundamental para apreciar en qué se basa el conocimiento empírico. Algunos autores, como por ejemplo A. E. Taylor y John Randall, se han estancado en este punto, llegando incluso a suponer que la construcción subjetiva montada sobre la necesidad estaba motivada por el deseo humeano de socavar la ciencia empírica —¡ambición perversa para un filósofo que intenta aplicar el método experimental a las ciencias sociales! Para leer tal maniobra autofrustrante en la estrategia de Hume es preciso ignorar su preocupación por las teorías metafísicas ingeniadas para explicar la necesidad causal. Hume escribe en contra de Locke, Descartes, Malebranche y otros cartesianos (T 157-61 [I 253-262]; E₁ 64-73) y no en contra de los filósofos naturales, como Isaac Newton, por ejemplo, a quien pone muy por encima de «nuestros metafísicos modernos» (E₁ 73 n). Hume intenta mostrar el carácter gratuito de las hipótesis inventadas para explicar la eficiencia causal en la naturaleza. Puesto que la experiencia no nos suministra idea alguna de un poder en los objetos, no precisamos ninguna teoría metafísica para explicarlo. La idea de necesidad surge de «esa determinación del pensamiento, adquirida por hábito, consistente en pasar de la causa a su efecto usual» (A 23), por lo que requiere una explicación psicogenética. Así pues, la «reducción de la filosofía a la psicología» que, según Passmore, emprende Hume, solo tiene lugar una vez que el análisis filosófico ha mostrado que el nexo necesario exige una teorización psicológica antes que cosmológica.

Es asombroso comprobar cómo algunos de los más ilustres comentadores de Hume ignoran el alcance de su análisis de la causación para la metafísica, tanto clásica como moderna, cuyo pleno significado fue Kant el primero en apreciar [5]. En la discusión de Kemp Smith «De la idea de

[5] *Prolegomena*, tr. Peter G. Lucas (Manchester U. P., 1953), 5-6 [trad. castellana citada, pp. 40-1]. «Hume partía básicamente de una idea particular aunque importante de la metafísica, a saber, la de la *conexión entre causa y efecto* (junto con la idea consiguiente de fuerza y acción, etc.). Retaba a la Razón, que pretende haber concebido en su seno esta idea, a dar cuenta de ella y a decir con qué derecho piensa que puede haber algo de tal carácter que, una vez supuesto, deba suponerse también necesariamente otra cosa, que es lo que dice el concepto de causa. Hume demuestra irrefutablemente que es completamente imposible que la razón piense, *a priori* y a base de ideas, tal conjunción, pues entraña necesidad. Resulta totalmente imposible ver de qué modo haya de ser algo necesariamente por el hecho de que alguna otra cosa sea y cómo se introduce, por tanto, la idea de tal conexión *a priori*. De aquí infería que la Razón se engaña completamente a sí misma con esta idea al considerarla equivocadamente como hija suya, cuando no es

nexo necesario» no hay una sola palabra que indique que el propósito filosófico del análisis de Hume fuese la eliminación de una colección de teorías metafísicas, eliminando su necesidad [6]. Tampoco Charles Hendel enuncia explícitamente esta cuestión, ni siquiera en el largo capítulo dedicado a la causación en el que se parafrasean los comentarios de Hume acerca de los cartesianos [7]. El tema está también tratado con oscuridad en la explicación, por otro lado iluminadora, que hace A. H. Basson, por cuanto que los desacuerdos de Hume con los metafísicos se consideran puramente epistemológicos y no ontológicos, como son también [8]. Como de costumbre, D. G. C. MacNabb [9] ve con toda claridad la cuestión y la plantea incisivamente, siguiéndole, al menos en el primer punto, Antony Flew [10].

Sección 3. *Estatuto lógico del principio de la copia*

Los pensadores no siempre hacen contribuciones a la filosofía de un valor permanente realizando sus planes primitivos. No es de extrañar que originalmente Hume se sintiese atraído por la idea de una ciencia del hombre capaz de determinar los límites del entendimiento humano y de explicar la compulsión a ir más allá de ellos. Con todo, los criterios de significado, conocimiento y creencia racional no son cuestiones fácticas, por lo que cualquier intento de derivarlos a partir de teorías de psicología empírica está abocado al fracaso. El psicólogo se compromete a explicar la comunicación, el juicio y la inferencia, la opinión y la creencia; pero con su propia disciplina carece de medios para discernir el sentido y el sinsentido, la verdad y la falsedad, la validez y la invalidez, no puede distinguir los puntos de vista que están bien sentados de los que carecen de base o las creencias racionales de las irracionales. Si Hume hubiese utilizado su principio de la copia como generalización empírica con vistas a la explicación psicológica, no le habría resultado de ninguna

más que un bastardo de la imaginación fecundada por la experiencia. La imaginación, tras haber sometido ciertas representaciones a las leyes de la asociación, merced a la experiencia, hace pasar una necesidad subjetiva surgida de esto, a saber, el hábito, por una necesidad objetiva del conocimiento. De aquí concluía que la razón carece de capacidad para pensar tales conexiones, no ya para pensarlas universalmente, pues sus ideas serían meras ficciones y sus conocimientos, claramente *a priori*, no serían más que experiencias ordinarias falsamente impresas, lo cual es tanto como decir que ni hay ni puede haber metafísica alguna.»

[6] *The Philosophy of David Hume*, cap. xvii, «La creencia en la causalidad: El origen de la idea de necesidad», 271-403.

[7] *Studies in the Philosophy of David Hume*, cap. v, «La Naturaleza y significado de la causación», 136-76.

[8] *Hume* (Penguin, Harmondsworth, 1958), cap. 4, «El entendimiento», 56-85.

[9] *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality* (Hutchinson's University Library, Londres, 1951), cap. vii, «Conexión necesaria», 103-17.

[10] *Hume's Philosophy of Belief*, cap. vi, 70.

utilidad en última instancia a la hora de habérselas con las teorías metafísicas entretejidas en torno a ficciones. Pero sea cual sea el propósito para el que concibiese originalmente ese principio, no lo utiliza en esta dirección. Lo emplea más bien como un instrumento para analizar términos filosóficos, para elucidar conceptos básicos, razón por la cual, en el primer *Enquiry*, denomina a su primer principio «un nuevo microscopio o tipo de instrumento óptico» (E_1 62). Una vez eliminada la confusión conceptual acerca de la existencia, el espacio y el tiempo, la causalidad, la sustancia, la identidad, etc., la necesidad de las construcciones metafísicas se desvanece con las ficciones, dejando paso a las explicaciones psicológicas de los errores e ilusiones generadores de pseudo-problemas. Creo que era esto lo que quería decir Hume en la Conclusión del Libro I del *Treatise* cuando decía aquello de «dándole en algunos respectos una dirección diferente a las especulaciones de los filósofos» (T 273 [I 420]). Las explicaciones derivan de la teoría de la asociación de ideas que constituye una teoría o hipótesis psicológica genuina, esencial para los fines constructivos de Hume, aunque es de un tipo totalmente distinto del del principio de la copia en el que se apoya a la hora de llevar a cabo el análisis crítico de las teorías filosóficas. En la filosofía contemporánea, las críticas más insidiosas a la filosofía de Hume traicionan su insensibilidad hacia esta distinción vital de las funciones desempeñadas por el principio de la copia y el principio de la asociación.

Desde el momento en que la reputación literaria de Hume hizo que pareciese merecer la pena tomar en cuenta sus desestimadas opiniones filosóficas, las conclusiones escépticas a las que conducía su método de análisis provocaron la hostilidad. Los autores que, como James Beattie, consideraban el escepticismo humeano como una afrenta al sentido común y a la creencia cristiana no eran excesivamente escrupulosos a la hora de elegir los medios para ridiculizarlo. En nuestros tiempos, los ataques más destructivos han procedido de los empiristas lógicos quienes, por otros medios, han llegado a la misma posición final de Hume acerca de los límites del entendimiento humano. Están encontrados, pues, no con las conclusiones de Hume, sino con el método para llegar a ellas.

Hume presenta su «primer principio... de la ciencia de la naturaleza humana» (T 7 [I 31]), el principio de la copia, como una proposición empírica. Confiesa haber descubierto la semejanza casi universal de las impresiones e ideas, observando sus propias percepciones. Incita a sus lectores a que confirmen su conclusión consultando su propia experiencia y reta a quien la ponga en tela de juicio a que produzca una idea que no tenga una impresión correspondiente o una impresión sin una idea correspondiente. A fin de confirmar la parte siguiente de su principio, según la cual las impresiones son las causas y las ideas los efectos, cita como testimonio la inevitable secuencia seguida al enseñar a los niños las ideas de color, que consiste en presentarles en primer lugar diversos objetos coloreados a fin de despertar las impresiones relevantes. Los

ciegos y sordos de nacimiento suministran elementos de juicio empíricos adicionales en favor del principio, pues al carecer de impresiones que copiar, no poseen las ideas visuales o auditivas correspondientes. El argumento se remata con un ejemplo manoseado, muy del gusto de los filósofos: «No podemos formarnos una idea exacta del sabor de la piña si no la probamos» (T 5 [I 29]).

Hume admite una excepción a su «máxima general». Supongamos que le presentamos a alguien una serie gradual de muestras de color que van desde el matiz más oscuro del azul hasta el más claro. Si quitásemos una de las muestras, el sujeto notaría una diferencia superior a la media entre las muestras anterior y posterior, y podría imaginar la idea del matiz del azul que falta sin haber tenido nunca una impresión correspondiente a él. El contraejemplo se desestima considerando que es «tan particular y singular que apenas merece la pena que le prestemos atención (T 6 [I 30]). La despreocupación de Hume frente a esta excepción es, a primera vista, curiosa. Pero, más adelante, resultará útil para estimar el verdadero carácter de su primer principio.

Habrá que recordar que la ciencia del hombre de Hume no solo habría de «explicar la naturaleza de las ideas que utilizamos y de las operaciones que realizamos en nuestros razonamientos», sino también, según la cláusula anterior, habría de «familiarizarnos con el alcance y fuerza del entendimiento humano» (T xix [I 314]). El entendimiento humano no puede extenderse más allá del alcance de las ideas válidas, como había enseñado Locke, por lo que era importante determinar desde el comienzo las condiciones necesarias para que las ideas tengan lugar. Estas condiciones son las mismas que aquellas necesarias para que adquieran significado los términos filosóficos. Aun cuando el criterio empirista del significado de Hume está claramente implícito en el *Treatise*, en el que se emplea constantemente, en el *Enquiry* se enuncia por primera vez de modo formal y preciso:

> Por tanto, cuando tengamos alguna sospecha de que un término filosófico se usa sin ningún significado o idea (como ocurre tan a menudo), lo único que tenemos que hacer es preguntar, *¿de qué impresión se deriva esta idea supuesta?* Y si resulta imposible asignarle alguna, eso servirá para confirmar nuestra sospecha. Acercando nuestras ideas a una luz tan clara, nos cabe esperar razonablemente que sean eliminadas todas las disputas que puedan surgir acerca de la naturaleza de la realidad (E_1 22).

A. H. Basson nos advierte que el primer principio de Hume («la herramienta analítica más importante de Hume») no es una proposición empírica en absoluto, sino una definición. «No importa de qué modo trate de demostrar este principio; el uso que de él hace muestra que

para él una idea es *por definición* la copia de una impresión»[11]. Señalando el punto notorio de que «Hume describe su método como método experimental que implica experimentos cuidados y precisos», Basson «previene al lector de tomar esto como descripción adecuada de un modo efectivo de proceder»[12]. Su consideración de que Hume «no puede mostrar las limitaciones del entendimiento humano proponiendo sencillamente una definición»[13] parece puesta en boca de algún rival anónimo de Hume —«Alguien con inclinaciones metafísicas.» El propio Basson no se siente muy perturbado porque Hume traicione el método empírico ya en la primera fase, que es absolutamente crucial, a causa de que no cree que los límites del entendimiento humano sean un problema empírico soluble mediante una investigación científica. Creo que en esto está en lo cierto. Cualquiera que «haya sido la opinión del propio Hume acerca de la validez absoluta de su esquema»[14], su única perspectiva realista era convencer a los demás de que perderían su tiempo tratando de resolver ciertos problemas, ya que no se encontrarían las ideas necesarias para fundar su pensamiento en la experiencia. Basándose en la observación y en la experimentación, Hume no podría establecer una conclusión verificable acerca de los límites del conocimiento humano. Lo único que a lo sumo podría ofrecer sería un análisis lógicamente posible de las condiciones del sentido común y del conocimiento científico, mostrando que tales condiciones son imposibles de satisfacer en determinados contextos metafísicos, éticos y teológicos. «Hemos visto que la teoría humeana de las impresiones e ideas y de la conexión entre ellas no es tanto una teoría psicológica que haya de ser verificada por observación, cuanto un intento de suministrar un marco para el análisis»[15]. «Considerando los trabajos de Hume bajo este punto de vista», había advertido anteriormente, «constituyen una muestra de buen sentido y excelente filosofía. Si se toman en el otro sentido, entonces causan la impresión de una psicología pobre con escaso sentido»[16].

Uno de los grandes méritos del comentario de Basson consiste en haber separado el principio de la copia de la teoría psicológica elaborada en la obra de Hume, especialmente en el *Treatise*. Otro de ellos consiste en haber reconocido que el valor filosófico de este principio de análisis no ha de ser evaluado mediante criterios y contrastaciones que solo son adecuados para las teorías empíricas. Además, lo cual también es importante, la interpretación de Basson ilustra lo que yo decía antes, de que normalmente se pasa por alto la distinción entre una teoría psicológica propuesta para explicar los hechos, y los hechos psicológicos

[11] *Hume*, 37.
[12] *Ibid.*, 24.
[13] *Ibid.*, 35.
[14] *Ibid.*, 44.
[15] *Ibid.*, 24.
[16] *Ibid.*, 26.

aducidos en apoyo de las teorías epistemológicas. Tras reconocer que el principio de la copia no es el primer principio de una teoría psicológica empírica, Basson no ve la alternativa abierta consistente en considerarlo como definición de «idea». Sería desesperante tratar de defender a Hume de la acusación de dogmatismo, si hubiese basado su análisis filosófico en una definición totalmente arbitraria de este término clave. El modo de dejar inermes a tales críticos consiste en no construir el principio de la copia ni como una generalización empírica ni como una definición, sino como un tercer tipo de procedimiento que explicaré en seguida.

Antony Flew es más puritano que Basson. Acusa a Hume de haber convertido su primer principio, que originalmente presentaba como generalización contingente, en una «tautología pretenciosa». Acusa a Hume de rechazar dogmáticamente cualquier contraejemplo que no consiga calificar de idea real en términos de su propia definición. La «psicología de gabinete» de Hume, nos dice,

> ...convierte a la doctrina en una generalización contingente expuesta a la falsación, merced a la producción de un caso negativo recalcitrante. Mas Hume pretende también basar su método crítico en esa misma proposición, tomando la ausencia de una impresión anterior apropiada como razón suficiente para decir de una pretendida idea que en realidad no es tal idea [17].

«El desmán intelectual» de Hume, explica,

> ...consiste en empezar presentando una generalización como cuestión de hecho universal aunque contingente..., negándose luego a aceptar como auténtico cualquier contraejemplo que se le sugiera, basándose únicamente en que si la generalización original es verdadera, lo que se le ofrece como contraejemplo no puede ser un caso genuino capaz de falsarla [18].

Flew termina esta fase de su crítica con una pulcra formulación de una objeción muy corriente y destructiva al modo en que Hume enuncia su primer principio:

> ...la mayor parte de las veces se considera que expresan una generalización contingente, aunque en los momentos de crisis se diría que se construyen de modo que entrañen una proposición necesaria. Tales maniobras tienen como resultado dar la impresión de que la inmunidad frente a la falsación de la verdad necesaria se hubiese sumado gloriosamente a la afirma-

[17] *Hume's Philosophy of Belief*, 25.
[18] *Ibid.*, 26.

ción sustantiva de una generalización contingente. Mas esto, como el propio Hume va a subrayar pronto del modo más claro e inequívoco, es imposible.

Así pues, resultan insostenibles los cimientos que Hume intentaba asentar [19].

Vere Chappell, en su Introducción a la antología de los escritos de Hume de la Modern Library, esgrime el mismo argumento en contra de Hume:

> Descansando como lo hace en premisas empíricas, esta conclusión ha de tener a su vez una fuerza empírica. No obstante, Hume la utiliza muchas veces como si se tratase de una verdad necesaria, pues recurre a ella para mostrar la imposibilidad o ininteligibilidad de muchas de las ideas favoritas, o supuestas ideas, de otros filósofos. Sostiene, por ejemplo, que la idea de sustancia no es propiamente una idea, puesto que ni hay ni puede haber una impresión semejante que la preceda —como si las ideas no fuesen de hecho precedidas regularmente de impresiones parecidas, sino que tuviesen que serlo necesariamente. Parece claro que esta es una de esas ocasiones en las que Hume abandona el empirismo [20].

Lazerowitz se une a este coro en *The Structure of Metaphysics:*

> Cuando se pretende que ninguno de nuestros sentidos nos familiariza con la sustancia, que no son capaces de mostrarnos un sustrato de cualidades experimentadas tales como forma, color y gusto, hemos de considerar que esto equivale a afirmar que es *lógicamente imposible* percibir de algún modo el sujeto de los atributos [21].

El principio de la copia está viciado por la construcción que estos críticos han montado en torno a él. Si se considera como una generaliza-

[19] *Ibid.*

[20] *The Philosophy of David Hume* (Random House, Nueva York, 1963).

[21] (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1955), 153-4. Anteriormente, Lazerowitz había escrito (p. 153): «Reflexionemos de nuevo sobre lo que parece haber hecho Hume, a saber, haber buscado algo mediante una serie de observaciones cuidadosas... La búsqueda no era más que una ficción, pues, cuando Hume señala que la idea supuesta de sustancia no se deriva ni de la sensación ni de la reflexión..., no nos dice, en efecto, que sea *ficticia,* como la idea de *centauro,* sino que *no hay tal idea.* Nos dice que las expresiones 'sustancia a la que son inherentes los atributos', 'poseedora de atributos', 'soporte de las cualidades' no describen nada actual ni imaginable y son expresiones literalmente vacías a las que no se ha dado ninguna aplicación. Así, pues, como es natural, no es posible buscar un soporte de propiedades... del mismo modo que ocurre con un binomio escarlata o un 'meco bálico'.»

ción empírica, entonces Hume no puede desestimar legítimamente una excepción (el matiz de azul que falta) diciendo que «apenas merece nuestra observación» (T 6 [I 30]). Además de violar un principio fundamental del método experimental, estaría dando una tregua a las ideas metafísicas que condena, tregua solicitada a la vista de este precedente. Si, por otro lado, fuese correcto decir que Hume utiliza dicho principio como si expresase una proposición lógicamente necesaria, verdadera por definición, entonces es evidente que tal procedimiento va en contra de la tesis lógica fundamental de todo su sistema. Su primer principio formula una conclusión inductiva basada, como todas las inducciones, en la relación de causalidad. («La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba concluyente de que las unas son la causa de las otras y la prioridad de las impresiones es una prueba igual de que las impresiones son la causa de nuestras ideas y no nuestras ideas de nuestras impresiones» (T 5 [I 28]). Según la teoría de las relaciones filosóficas expuesta en el *Treatise* (Libro I Parte iii, Sección 1) o según la distinción entre Ideas y Cuestiones de Hecho trazada en el primer *Enquiry* (Sección IV, Parte i), no es posible considerar a esta «proposición general», «máxima» o «primer principio» como intuitiva o demostrativamente cierto. Puesto que es posible lo contrario de cualquier cuestión de hecho, Hume no tiene ninguna garantía lógica para negar la existencia de una idea que no se derive de una impresión. Por tanto, los críticos de Hume nos lo presentan en la incómoda posición de verse encerrado entre los brazos de un dilema. Si se acepta su primer principio tal como nos lo presenta, como una proposición empírica, no solo admite desde el principio que ha quedado falsado, sino que además, en cualquier caso, estaría desprovisto de la fuerza lógica necesaria para el análisis. Si se toma como definición, el uso que de él hace resulta arbitrario y su pretensión de haberlo «demostrado» (T 5 [I 28]; E_1 19, 62) viola su propia distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas.

Desde mi punto de vista, el principio de la copia no es ni una «generalización empírica» ni una «tautología pretenciosa». Tampoco es un bastardo lógico nacido del cruce de estas dos razas de proposiciones. El principio de la copia es una regla de procedimiento. Prescribe una técnica para investigar los términos sospechosos de carecer del significado que se les atribuye en las teorías filosóficas. Se trata de un instrumento metodológico orientado al análisis semántico. Como dice Hume, se trata de una «máxima», lo que significa, en un sentido aceptable del término, «un principio general que sirve como regla o guía» —en este caso concreto, una regla o guía para contrastar términos mediante el intento de localizar sus referentes entre las ideas experimentadas.

El problema de si una persona ha experimentado o no de hecho las ideas requeridas para fundamentar empíricamente sus términos, es una cuestión de biografía intelectual. Lo inconveniente es que solo él tenga acceso a los elementos de juicio históricos necesarios para resol-

ver el problema. Nadie puede falsar sus pretensiones aduciendo testimonios empíricos contrarios, ni mucho menos demostrar su absurdo. Sin embargo, tenemos derecho a pedir alguna información acerca de las experiencias de las que puedan haberse derivado sus pretendidas ideas. Si la persona sospechosa de hablar sin sentido es incapaz de indicar ninguna experiencia imaginable como contenido con el que deben relacionarse sus términos, «ello servirá para confirmar nuestra sospecha» (E_1 22). Es importante constatar qué modesta es la propuesta de Hume por lo que respecta al resultado de tal análisis. Contrariamente a lo que pensaba Thomas Reid y otros críticos hasta nuestros días, los términos filosóficos no son condenados por Hume si no consiguen superar esta prueba, que se limita a «confirmar» la sospecha de que pueden carecer de significado.

Esta imagen crítica de un Hume rechazando los términos filosóficos por ser asignificativos (o las ideas, por ser ficticias), mediante la aplicación automática de su principio de la copia, constituye una simplificación tan burda y excesiva que casi no se parece en nada a su labor como analista. Se siente obligado a explicar de qué modo los términos empíricamente vacíos, en este sentido, entran a formar parte del vocabulario filosófico. Su objetivo no es meramente negativo, consistente en eliminar ideas, sino que trata más bien de eliminar la confusión conceptual, clarificando las ideas. Por ejemplo, no descarta simplemente la idea de conexión necesaria tras no haber conseguido fundamentarla en objetos causalmente relacionados. Persiste en su análisis reflexivo hasta elucidar la idea descubriendo su fuente en un hábito o tendencia mental. Al hablar de «poder», «fuerza» y «conexión necesaria», dice de un modo revelador:

> ...en todas las expresiones *así aplicadas,* no hay realmente un significado claro, pues recurren tan solo a palabras comunes carentes de ideas precisas y determinadas. Pero, puesto que es más probable que estas expresiones pierdan aquí su verdadero significado por estar *mal aplicadas* más bien que porque carezcan siempre de él, convendrá emprender otra investigación acerca de este tema para ver si podemos descubrir la naturaleza y origen de estas ideas que les anexionamos (T 162 [I 262-3]; el subrayado es de Hume).

No hay ningún elemento de juicio que atestigüe que Hume considerase su principio de la copia como una verdad lógicamente cierta. El uso que hace de él implica todo lo contrario. Si Hume hubiese utilizado su primer principio como si fuese lógicamente necesario, habría condenado por absurdos los términos que violasen el principio. Nunca hace tal cosa. No elimina nunca, por ejemplo, la idea de un yo simple e invariable por ser contradictoria, sino por ser una ficción cuyas fuentes en la experiencia es incapaz de descubrir la introspección.

Desgraciadamente, Hume no siempre se mostró muy cuidadoso a la

hora de establecer claramente el alcance de este argumento, por lo que una lectura menos cuidadosa aún produce normalmente un malentendido. Al considerar el yo, de cuya «identidad y simplicidad perfectas» pretenden ser «íntimamente conscientes» algunos filósofos, pregunta:

> ¿De qué impresión puede derivarse esta idea? Esta pregunta resulta imposible de contestar sin una contradicción y absurdo manifiestos. Con todo, es una pregunta que hay que responder necesariamente si queremos que la idea de yo pase por ser una idea clara e inteligible. Debe haber alguna impresión que dé lugar a toda idea real (T 251 [I 389]).

Lo que Hume quiere decir no es que la idea de un yo simple e invariable sea *per se* «una contradicción y absurdo manifiestos», sino que sería autocontradictorio y absurdo intentar localizar «una impresión» a la que «se suponga que hacen referencia» *todas* las impresiones de un individuo. Aun entonces, no apoya su causa en razones lógicas. Aduce el hecho supuesto de que «no hay impresión constante e invariable» que pueda dar lugar al tipo de idea de yo que critica. Cualquier impresión falsa surgida del hecho de que Hume hable de contradicción y absurdo podría corregirse mediante su consideración final:

> Si alguien, basándose en una reflexión seria y carente de prejuicios, piensa que tiene una noción diferente de *sí mismo*, he de confesar que no puedo discutir ya con él. Lo único que puedo hacer es concederle que puede estar tan en lo cierto como yo y que, a este respecto, somos esencialmente distintos. Tal vez él perciba algo simple y continuado que denomina *su yo*, si bien estoy seguro de que no hay en mí tal principio (T 252 [I 390-1]).

Según las noticias que el propio Hume nos da de la cuestión, llegó al principio de la copia mediante la inducción. La semejanza observada entre las ideas simples y las impresiones previas no puede garantizar lógicamente una ley o axioma universal del que poder deducir la exclusión de ficciones metafísicas. Lo que podría suministrar —y de hecho suministró— la introspección de Hume, de un modo plenamente legítimo, es un principio metodológico capaz de guiarle en el análisis de términos dudosos. Si el principio de la copia se construye como regla de procedimiento, más bien que como ley empírica, la falta de interés de Hume por el matiz de azul que falta y otras «rarísimas... excepciones» (T 7 [I 32]) es comprensible y no creo, en contra de Passmore, que ponga de manifiesto «esa insensibilidad frente a la consistencia que Hume comparte con Locke» [22]. Puesto que el principio no es una hipótesis em-

[22] *Hume's Intentions*, 93.

pírica amenazada por casos negativos, Laird no tiene motivos para encarecer el «candor»[23] de Hume, como tampoco los tiene Prichard para deplorar su «descaro»[24]. El primer principio de Hume ha de ser evaluado por su valor instrumental a la hora de detectar el contenido empírico de términos filosóficos clave. El principio estará pragmáticamente justificado si le resulta efectivamente útil a fin de mostrar que determinadas ideas tienen unas fuentes en la experiencia distintas de las que se suponía, de acuerdo con lo cual deben ser definidos de nuevo los términos relacionados con ellas. El hecho de que una persona pueda poseer la idea de un matiz particular del azul sin haber tenido previamente una impresión, muestra únicamente que en ciertos casos «muy raros» el «nuevo microscopio» (E_1 62) de Hume no funciona. No desechamos nuestros microscopios cuando constatamos sus limitaciones, aunque tampoco pretendamos que solo existe lo que nos muestran. Ahora bien, como he mostrado, Hume nunca hace tal cosa. Su «nuevo microscopio» no es un artilugio mágico para aniquilar ideas, sino un instrumento para retrotraer conceptos filosóficos hasta sus fuentes en la experiencia.

Para confirmar esta interpretación «instrumentalista» bastará tomar en consideración una objeción común al primer principio de Hume que se puede resolver de esta manera y no de otra. Es obvio que la distinción entre impresiones e ideas es absolutamente fundamental en la filosofía de Hume. La distinción se establece en la primera frase del primer Libro del *Treatise* y Hume recurre a ella repetidamente a lo largo de esta obra y del primer *Enquiry*. A menos que hubiese una diferencia real entre impresiones e ideas, de modo que se puedan distinguir efectivamente en la experiencia, no habría razones para afirmar «*Que todas nuestras ideas simples se derivan en su primera apariencia de impresiones simples que les corresponden y que representan con exactitud*» (T 4 [I 27]). No se pueden determinar las relaciones entre los indiscernibles. Con todo, Hume admite que, en ciertas circunstancias excepcionales, resultará imposible discernirlas: «Así como en el sueño, en la fiebre, en la locura o en cualesquiera emociones violentas del alma, nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones, del mismo modo ocurre a veces que nuestras impresiones son tan débiles y ligeras que no somos capaces de distinguirlas de nuestras ideas» (T 2 [I 24]).

Si el principio de la copia se construyese como una ley psicológica de la que hubiesen de derivarse explicaciones de los procesos mentales, entonces se vería disminuido por estas rupturas ocasionales de la distinción en la que se asienta. Ningún filósofo experimental podía permitirse basar la teoría psicológica en un primer principio que pudiese volverse inoperante en algún momento. Interpretado como principio orientador o regla de procedimiento para el análisis, el principio de la copia

[23] *Hume's Philosophy of Human Nature*, 36.
[24] Citado en Passmore, *op. cit.*, 93.

de Hume es capaz de sobrevivir a estos lapsos, pues se entiende simplemente como una técnica que ha de ser aplicada conscientemente, siempre que sea posible, por aquellos filósofos que reflexionen sobre la fuente de sus ideas. Dado el estado de conciencia crítica exigida para tal introspección, no es probable que el filósofo confunda lo que ve con lo que recuerda, por ejemplo, o lo que siente con lo que imagina, como ocurre con quien sueña, con quien se encuentra en un estado febril, con el alienado, el hiperexcitado o el deprimido.

Sección 4. *Psicologismo: Eliminación de los acusadores de Hume*

Es hora ya de resumir y despedir a los críticos del «psicologismo» de Hume. El principio de la copia no es una ley psicológica, sino una regla metodológica. No sirve, como los principios de asociación, a modo de axioma de la ciencia del hombre. Su función es la de suministrar aclaraciones de los conceptos filosóficos y no explicaciones de sucesos psicológicos. No es ni una definición ni una hipótesis utilizada en la construcción de teorías psicológicas. Se trata, más bien, de una máxima que hay que seguir en el transcurso del análisis filosófico. Es cierto que el primer principio de Hume se derivaba de una observación de hechos psicológicos y que su utilización entraña recurrir a hechos psicológicos. Sin embargo, no forma parte de una teoría psicológica propuesta para explicar esos u otros hechos. Los hechos psicológicos a los que recurre Hume en el transcurso de su análisis no se aducen con el fin de verificar su principio, puesto que este no se propone como hipótesis empírica. La función del principio es la de orientar a Hume hacia los hechos de experiencia inmediata de los que se han derivado los significados de los términos clave. El primer principio de Hume no pertenece en absoluto al campo de la psicología descriptiva. Por el contrario, su fuerza es prescriptiva; se trata de una orientación, una recomendación: «Mostrad», recomienda, «las impresiones o sentimientos originales de los que son copia las ideas» (E_1 62).

Considero «distorsionado» el comentario paternalista que hace Antony Flew acerca del éxito del análisis humeano del nexo necesario, «a pesar de que Hume piense y escriba aún dentro de un marco psicológico entumecido y distorsionante»[25]. Presupone que los problemas del significado (los problemas de confusión y vaguedad conceptual) se pueden resolver a un nivel verbal, sin hacer referencias a los usuarios del lenguaje. Flew hace notar más adelante de este mismo análisis, «La postura que se supone que estaba sosteniendo entonces era psicológica. Sin embargo, la tesis que los argumentos efectivamente desplegados consiguen

[25] *Hume's Philosophy of Belief*, 115.

demostrar es de carácter filosófico»[26]. Al parecer, Flew o sostiene que los hechos psicológicos son irrelevantes para las tesis filosóficas, lo cual me causa la mala impresión de un dogma pernicioso[27], o bien no establece una distinción entre hechos psicológicos y teorías psicológicas lo cual, como he defendido, constituye una confusión viciosa.

Se puede conceder que resulta inmanejable lo que Flew denomina el «marco psicogenético»[28] en el que Hume encaja su teoría. Es algo que ya ha hecho notar Basson[29], por ejemplo, e incluso antes, H. H. Price[30]. Estrictamente hablando, no se pueden «mostrar las impresiones... de las que las ideas son copia». Las impresiones de los sentidos no son cosas que se puedan mostrar públicamente, aún cuando pudiesen ser recuperadas. Pero, como es natural, no se pueden recuperar *como* impresiones, sino tan solo en forma de ideas. Solo un lector pendenciero o que entendiese las cosas al pie de la letra habría de interpretar la técnica de análisis propuesta por Hume como una operación que nunca se pudiese realizar a causa de la percepción y la memoria. Lo que recomienda, como es obvio, es una reconstrucción hipotética de las experiencias con las que están asociados los términos controvertidos del mismo tipo que la que utiliza en sus propios análisis. La modernización del criterio empirista de significado de Hume se puede realizar automáticamente reorientando el procedimiento de contrastación, haciéndolo predictivo más bien que retrodictivo. En lugar de plantear una pregunta histórica acerca de la experiencia en la que se supone que se ha originado la idea supuesta, lo que se pide son orientaciones para plantear una situación experimental o experiencial en la que vaya a tener lugar la experiencia sensible corroboradora. Tal innovación representa únicamente una mejora de la formulación que hace Hume de su técnica para ponerla a tono con las posibilidades prácticas y con su propio modo de proceder real. Pero creo que no se puede aceptar la imagen de Hume suministrada por el positivismo lógico, según la cual no es más que un precursor valetudinario que confundió la psicología y la lógica.

En *Language, Truth and Logic*, haciendo referencia explícita a Hume, A. J. Ayer proclama que

> la discusión de las cuestiones psicológicas está fuera de lugar en una investigación filosófica. La razón de ello estriba en que

[26] *Iibd.*, 117.
[27] Véase Donald S. Lee, «The Pernicious Distinction Betwen Logic and Psychology», *Tulane Studies in Philosophy*, 13 (1964), 44-9. Cf. J. A. Robinson, «Hume's Two Definitions of 'Cause' Reconsidered», *Hume*, ed. V. C. Chappell, 167: «La evasión sistemática de las cuestiones empíricas es una afectación que los filósofos han adquirido en el siglo XX y que resulta bastante estúpida.»
[28] *Hume's Philosophy of Belief*, 115.
[29] *Hume*, 36.
[30] «The Permanent Significance of Hume's Philosophy», *Philosophy*, 15 (1940). 10-34; reimpreso en Alexander Sesonke y Noel Fleming, eds., *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume* (Wadsworth, Belmont, California, 1965), 6.

la doctrina empirista en que estamos embarcados es una doctrina lógica relativa a la distinción entre proposiciones analíticas, sintéticas y verborrea metafísica y, en cuanto tal, nada tiene que ver con ninguna cuestión fáctica de carácter psicológico [31].

Ayer puede estar en lo cierto al pensar que las definiciones de «proposición analítica», «proposición sintética» y «verborrea metafísica» no precisan incluir términos psicológicos. Mas, ¿acaso está en lo cierto al pensar que es posible llegar a definir estos tipos lógicos sin considerar en absoluto las experiencias mentales en que se encuentran entretejidas? ¿Acaso es correcto decir que, frente al de Hume, su versión del principio de verificación no tiene «nada que ver con ninguna cuestión de hecho de carácter psicológico?

> El criterio que utilizamos para contrastar el carácter genuino de aparentes enunciados fácticos es el criterio de verificabilidad. Decimos que una oración es fácticamente significativa para una persona dada si y solo si sabe cómo verificar la proposición que expresa —es decir, si sabe qué observaciones le llevan a aceptar, en determinadas condiciones, que la proposición es verdadera o a rechazarla por ser falsa [32].

Las recaídas de Ayer en los patrones clásicos son asombrosamente frecuentes para un filósofo que distingue su propia doctrina del empirismo clásico, basándose fundamentalmente en la exclusión de cuestiones psicológicas «irrelevantes». Baste un ejemplo para señalar lo que quiero decir:

> Decir que una observación aumenta la probabilidad de una hipótesis... equivale a decir que aumenta el grado de confianza con que es racional mantener dicha hipótesis. Hemos de repetir aquí que la racionalidad de las creencias no se define por respecto a ninguna norma absoluta, sino por respecto a una parte de nuestra propia práctica actual [33].

[31] Gollancz, Londres, 1954, pp. 121-2. (Traducción castellana de Ricardo Resta, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 150.)

[32] *Ibid.*, 35 (trad., p. 42).

[33] *Ibid.*, 101 (trad., p. 124). Cf. Donald S. Lee, *op. cit.*, 48-9: «Podemos ver a los positivistas condenando el 'psicologismo' de cualquier tipo cuando se desliza en la filosofía.

«'La epistemología acostumbraba a ser en gran medida una mezcla confusa de investigaciones psicológicas y lógicas... Las investigaciones psicológicas pertenecen al campo del conocimiento fáctico, por lo que han de realizarse con los métodos de la ciencia empírica. Por tanto, no pertenecen a la epistemología, que no puede ser otra cosa que el análisis lógico del conocimiento...' (Kraft, Victor, *The Vienna*

¿Cómo se puede explicar esta discrepancia entre la política oficial y la práctica efectiva, si no es reconociendo que la exclusión en general de las consideraciones psicológicas de la epistemología es irrealizable? Se trata de un punto del que Hume se dio perfecta cuenta y que no precisa corrección alguna.

Circle (Nueva York, 1953), p. 24). [Traducción castellana de Francisco Gracia, *El círculo de Viena*, Taurus, Madrid, 1966, p. 37.]

«Si los primeros positivistas estuviesen seguros de lo que quieren decir con 'psicología', entonces la dicotomía anterior estaría muy clara. Sin embargo, ellos mismos responden algunas preguntas en términos psicológicos, cayendo así en la trampa que habían preparado para otros. La siguiente cita contiene una dosis de psicología dudosa muy superior a la que estarían dispuestos a tolerar la mayoría de los psicólogos conductistas:

«'Mas, lo que ocurre al comprender una designación [de algo] es que cada uno de nosotros sustituye cada una de estas variables por contenidos cualitativos, sacados de la propia experiencia, que están determinados por estas relaciones. De este modo, la designación se conecta en cada persona particular con un contenido cualitativo subjetivo y no con una estructura. Así, pues, la designación posee un significado subjetivo individual, además de su significado intersubjetivo; para cada uno de los individuos designa también un contenido cualitativo que se conoce por la propia experiencia.' (*Ibid.*, p. 44 [trad., p. 58].)

«Me costaría bastante trabajo decir que esto constituye un análisis lógico del conocimiento.»

PARTE V

Creencias racionales y de otro tipo: nuevas bases para la discriminación

Sección 1. *El primer y el último Hume*

Hume forjó sus opiniones, siendo aún muy joven, en el campo de la epistemología y la metafísica, de la ética y la política, así como sobre la naturaleza humana y la religión, sin que encontrase razones suficientes para cambiarlas sustancialmente durante sus cuarenta años de pensamiento filosófico. A pesar de la estabilidad de sus convicciones, tras la recepción fría de *A Treatise of Human Nature,* fue capaz de iniciar un nuevo punto de partida para su tratamiento de estos temas. Dio carpetazo a su vasto plan de construir un sistema omnicomprensivo e integrado, por lo que sus escritos aparecieron independientemente unos de otros. Naturalmente, todos ellos expresan un punto de vista filosófico único y coherente, reconocido como de Hume, pero frente a los tres Libros de su primer niño prodigio, todos los ulteriores ensayos, tratados y diálogos podrían haberse abierto camino solos en el mundo.

El primer paso decisivo de este nuevo despliegue de fuerzas consistió en explotar el valor analítico o crítico de su teoría del conocimiento, al margen de su papel en la teoría general de la naturaleza humana. En el *Treatise,* la teoría humeana «Del Entendimiento» aparece junto con las teorías «De las Pasiones» y «De la Moral», formando parte de una explicación sistemática de la vida intelectual, emocional y social del hombre. También pretende vindicar el método utilizado a lo largo de la obra para erigirlo, junto con la psicología de las emociones, como base del trabajo en el dominio de la política, la estética y la ética. Mas no es este el fin de las diversas y estrictas exigencias que Hume plantea a su epistemología o «Lógica», como él la llama. Es de esperar que controle también los exámenes ulteriores acerca de los fundamentos de la ciencia natural, las matemáticas o la religión natural y se aplique al análisis crítico de un cierto número de conceptos, principios y doctrinas metafísicos. Dada esta diversidad de empresas y la política de Hume consistente en terminar sus análisis de errores conceptuales explicándolos psicológicamente, no es de extrañar que en el *Treatise* que-

dase poco clara la distinción entre análisis filosófico y teoría psicológica. En *An Enquiry Concerning Human Understanding* Hume presenta su «Lógica» esencialmente *como* una teoría del análisis filosófico, y en este libro aparece con mucha más claridad el hecho de que la validez de su crítica escéptica de la metafísica y la teología no depende de las teorías psicológicas introducidas a fin de explicar los procesos de pensamiento.

No resultó difícil mostrar que los planes originales de Hume, consistentes en basar su lógica en la ciencia de la naturaleza humana (i. e., su análisis filosófico en una psicología del entendimiento), estaban mal planteados y abortaron por causas naturales. Sería más difícil determinar de qué modo diagnosticó los trastornos del *Treatise*. En un pasaje muy citado de su autobiografía, Hume señala haber «sostenido siempre la idea de que mi deseo de éxito al publicar el *Tratado de la Naturaleza Humana* procedía más de la forma que del fondo, por lo que soy culpable de una indiscreción muy corriente que consiste en publicar demasiado pronto. Por consiguiente, acuño de nuevo la primera parte de dicha obra en el ensayo sobre el Entendimiento Humano...» [1]. También en la «Advertencia» que antecede a la edición de 1777 de los *Essays and Treatises on Several Subjects*, escrita, como *My Own Life*, unos meses antes de su muerte, admite haber cometido «algunas negligencias en su razonamiento primitivo», si bien insiste en que los defectos del *Treatise* eran más bien cuestión de forma de «expresión». No advierte ningún añadido o cambio significativo al contenido filosófico del *Treatise*; antes bien, comienza diciendo que «La mayoría de los principios y argumentos contenidos en este volumen se publicaron en una obra en tres volúmenes, titulada Tratado de la Naturaleza Humana». Si bien la pretensión de Hume de haber «compuesto de nuevo todo [el *Treatise*] en los siguientes escritos» es sin duda excesiva, las omisiones de material previo en la recomposición no constituyen signos dignos de confianza de que haya habido cambios en sus «principios y sentimientos filosóficos». Según su propia opinión, los Ensayos presentan «las mismas Doctrinas mejor ilustradas y expresadas» (L I 187).

No todos lo comentaristas de Hume están de acuerdo con su propia estimación acerca de la consistencia entre los escritos primeros y últimos. El objetivo fundamental de la Introducción de Selby-Bigge a su edición de los Ensayos de Hume es documentar los cambios, especialmente las supresiones, al redactar de nuevo los dos primeros Libros del *Treatise* en el *Enquiry Concerning Human Understanding* y en la *Dissertation on the Passions,* así como los cambios de acento y omisiones a la hora de reescribir el Libro III en el *Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Uno de los objetivos secundarios es el de mostrar que

[1] «My Own Life», antepuesto a *The History of England,* con fecha 18 de abril de 1776.

la mayor parte de estas alteraciones son un síntoma de «las superiores exigencias filosóficas de la última obra» (E xiv) que, se insinúa, se pueden atribuir al hecho de que Hume sacrificase la profundidad y rigor filosóficos en aras de la «armonía, lucidez y elegancia» literarias (E x). Antony Flew, que deplora que Selby-Bigge le impute a Hume motivaciones carentes de valor, considera el primer *Enquiry* como un «libro sustancialmente distinto» [2] más bien que como una versión resumida y corregida del Libro I del *Treatise,* orientado al consumo popular. Por el contrario, mientras que Selby-Bigge llega a suponer que «el sistema moral del Ensayo es real y esencialmente distinto del del Tratado» (E xiii), John Stewart argumenta extensamente que «basándose en lo que dice en el *Treatise,* nada hay en el *Enquiry* que apoye la tesis según la cual Hume habría modificado su teoría» [3].

No intentaré juzgar estas presentaciones encontradas acerca de las relaciones entre el primer libro de Hume y los que le siguen, ni mucho menos mediar en la disputa relativa a sus méritos respectivos. Todos tienen que estar de acuerdo en la cuestión fáctica relativa a las diferencias materiales existentes entre la versión original y las posteriores. La cuestión en disputa es cómo interpretar dichas diferencias en orden a suministrar una explicación fecunda del desarrollo filosófico de Hume. En consecuencia, me ocupo aquí de tales cambios tan solo en la medida en que señalan la dirección fundamental que el enfoque humeano de los problemas filosóficos emprendió tras la publicación del *Treatise.*

Hay dos razones para tratar de elaborar mi versión acerca de tales diferencias atendiendo a la teoría humeana de la creencia. Una de ellas alude a la importancia de la teoría, y otra a ciertas dificultades que la convierten en una prueba de mi interpretación. Creo que la mayoría de los comentaristas estarán de acuerdo con el juicio de John Stewart, según el cual «el gran objetivo central» de Hume «en el primer libro del *Treatise,* es mostrar la importancia y naturaleza de la creencia» [4]. La mayor parte de los lectores encontrarán apropiado el hecho de que el estudio de Antony Flew sobre el primer *Enquiry* se titule *Hume's Philosophy of Belief.* El problema de la creencia, de descubrir el fundamento en que la gente basa sus creencias y de discernir los fundamentos aceptables e inaceptables preocupó a Hume, como a cualquier otro filósofo serio, desde el comienzo y, como muestra su última obra, le siguió interesando hasta el final. Hume realiza una exhibición tan prolífica de ingenio psicológico al investigar la creencia, que resulta cada vez más difícil defenderlo frente a la acusación de enterrar las

[2] *Hume's Philosophy of Belief,* 7. Flew hace hincapié en que casi un tercio del primer *Enquiry* consta de material completamente nuevo.

[3] *The Moral and Political Philosophy of David Hume,* Apéndice: Las refundiciones, 337.

[4] *The Moral and Political Philosophy of David Hume,* Apéndice: Las refundiciones, 325.

cuestiones filosóficas bajo una avalancha de teoría psicológica. Uno espera obtener de una filosofía de la creencia un criterio para distinguir las creencias racionales de las irracionales, que es lo que sin duda Hume trataba de suministrar. Pero, ¿cómo es posible derivar tal criterio de una explicación psicológica acerca de cómo se adquieren de hecho las creencias? Si el problema de la creencia se plantea como si fuese empírico, la solución apropiada consiste en especificar las condiciones bajo las que llegan a sostenerse las creencias de cualquier tipo. Parece bastante obvio que si la investigación se realiza con tal indiferencia hacia las distinciones normativas, no es posible que arroje ninguna regla para separar las creencias justificables de las supersticiones o prejuicios. La reaparición de un tratamiento claramente psicológico de la creencia en el primer *Enquiry* constituye una amenaza aún mayor para mi reconstrucción de la historia del pensamiento de Hume.

El lector que llegue a la Sección V, Parte ii del *Enquiry*, procedente del Libro I, Pte. iii del *Treatise*, se encontrará en un terreno familiar, aunque compendiado. Encontrará los mismos ejemplos e incluso verá que muchos párrafos han sido íntegramente transplantados. Tampoco encontrará nada que ponga en duda lo que el propio Hume dice a Gilbert Elliot, referente a que «Los principios filosóficos son en ambos los mismos» (L I 158). Pero notará también cuán drásticamente ha podado Hume su texto primitivo. El problema es si estas omisiones no son más que un ejemplo de «acortar y simplificar», como explica Hume en esta misma carta, o si constituyen signos fidedignos del cambio de táctica que he atribuido al último Hume. Creo que la comparación de las dos presentaciones que hace Hume de su doctrina acerca de la creencia confirmará mi punto de vista de que la función crítica de su «Lógica» (epistemología) se realiza independientemente de la función explicativa de su psicología empírica. En el primer *Enquiry*, en el que los objetivos de Hume son fundamentalmente críticos y no constructivos, aparece con toda claridad esta independencia efectiva de la lógica respecto de la psicología teórica, que estaba oscurecida en el opulento intento humeano de integrar el análisis filosófico y la ciencia de la naturaleza humana en el *Treatise*.

Sección 2. *La teoría humeana de la creencia natural: Comparación del* Tratado *con la primera* Investigación

Hume no se tomó excesivo trabajo para reescribir su teoría de la creencia natural en el primer *Enquiry*. Se limitó a entresacar pasajes de las secciones 7 y 8 del Libro I, Parte iii del *Treatise* y del Apéndice, para reordenarlas. Algunos los parafraseó y otros los puso al pie de la letra. Al margen de algunas líneas insertadas a fin de amalgamar este

mosaico no aparece ningún material nuevo de interés hasta los dos últimos párrafos de la Sección V, Parte ii (E_1 54-5). Puesto que la gente es capaz de imaginar muchas cosas que le resulta imposible creer, Hume se pregunta: «¿En qué consiste, por tanto, la diferencia entre tales ficciones y la creencia?» (E_1 47; cf. T 95 [I 159]). No consiste en una «idea peculiar» (es presumible que Hume quiera decir alguna idea de realidad o existencia) que esté conectada con ideas creíbles, pues entonces la libertad de asociar ideas de la imaginación convertiría a la creencia en algo puramente voluntario, cosa que no ocurre (E_1 47-8; cf. T 624 [III 244-5]). La diferencia, concluye Hume, es una cuestión del sentimiento determinado por causas naturales (E_1 48; cf. T 96 [I 161]). Un objeto o acontecimiento percibido o recordado evoca la idea de otro que se ha experimentado en conjunción con él (E_1 48; cf. 97 [I 162]). Uno es libre de imaginar objetos y sucesos implausibles, pero solo se pueden creer aquellas ideas evocadas de acuerdo con los principios de asociación: «Digo, pues, que la creencia no es más que un concepto de un objeto más intenso, vivo, potente, firme y continuado que los que se pueden obtener solo con la imaginación» (E_1 49; cf. T 97, 629 [I 163]*). Hume subraya la diferencia pragmática que media entre las ficciones y las creencias; la creencia en ideas «les confiere mayor peso e influencia... convirtiéndolas en el principio rector de nuestras acciones» (E_1 49-50; cf. T 629*).

Esta descripción de la creencia va seguida por una explicación derivada de la teoría de la asociación. El concepto intenso y continuo, típico de la creencia, es análogo al modo de sostener ideas evocado por asociación mediante semejanza, contigüidad o causación (E_1 50-1; cf. T 98-101 [I 165-70]). Hume ilustra este extremo mediante cuatro párrafos copiados directamente del *Treatise* (E_1 51-3; cf. T 99-101 [I 167-70]). La idea de un amigo ausente se intensifica con un dibujo. La idea del viajero que torna a su casa se intensifica por contigüidad, a medida que penetra en sus alrededores. La idea de quien es devoto de un santo se intensifica manejando algún artefacto producido por él. Mientras que en el *Treatise* Hume dedicaba una Sección (Libro I, Parte iii, Sección 9) a mostrar el papel subordinado de la semejanza y contigüidad, aquí, en el *Enquiry*, se limita a observar que su eficacia a la hora de reavivar las ideas presupone la creencia (E_1 53-4). (Un retrato no promueve la idea de un sujeto a menos que el observador crea previamente en su realidad.) La creencia en cuestiones que trascienden la experiencia de los sentidos y la memoria presentes se basan en la relación causal. Nuestra creencia en que un leño seco arrojado al fuego arderá, se deriva de nuestra experiencia invariable de conjunciones pasadas.

* La p. 629 de la edición de Selby-Bigge no está vertida en la edición castellana. [*N. del T.*]

La condescendencia metafísica de la nota final de Hume marca un contraste muy acusado con el escepticismo del *Treatise:*

> Aquí, pues, hay una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas. Aunque los poderes y fuerzas que gobiernan a la primera sean totalmente desconocidas para nosotros, con todo, encontramos que nuestros pensamientos y conceptos van en la misma dirección que las demás obras de la naturaleza (E_1 54-5).

En el *Treatise,* Hume había dicho:

> Es evidente que, aunque pensemos que con sus poderes y cualidades puedan influenciarse mutuamente el objeto presente a mis sentidos y aquel cuya existencia infiero por razonamientos, con todo, puesto que el fenómeno de la creencia que ahora examinamos es únicamente interno, al ser totalmente desconocidos dichos poderes y cualidades, no pueden tener parte en su producción (T 102 [I 171]).

Siendo así, ¿cómo es posible *'encontrar'* que las secuencias mentales corresponden al curso de la naturaleza? La respuesta de Hume es pragmática y naturalista. Nos encontramos en posición de poder establecer tal correspondencia a fin de poder explicar nuestro éxito a la hora de predecir y controlar los acontecimientos, así como nuestra capacidad para sacar provecho de la experiencia. La adaptación humana a su medio no constituye un logro de la razón, sino que ha de atribuirse a «algún instinto o tendencia mecánica» (E_1 55; cf. T 103-4 [I 173-4]). Se conserva el dualismo de los sucesos mentales y los del mundo externo. No podemos entender ni los «poderes y fuerzas» que determinan los acontecimientos físicos ni los medios con los que se armonizan con los mentales. Tan solo podemos asombrarnos y admirar la orquestación. Hume no ha abandonado su escepticismo original; ha aprendido a aceptarlo con ecuanimidad.

No obstante, lo que ahora nos interesan son las diferencias, más bien que las semejanzas, entre la primera versión y la revisión de la teoría de la creencia. En el *Treatise,* Hume no deja lugar a dudas de que considera de crucial importancia su «nueva hipótesis» (T 107 [I 179]) propuesta para explicar la creencia. Tras una exploración meticulosa de el terreno que observará luego esquemáticamente en el *Enquiry,* inicia una nueva Sección (9) para «confirmar principios tan extraordinarios y fundamentales» (T 106-7 [I 177-9]). A medida que resuelve objeciones previas, aplica su teoría a la explicación de la credulidad, el autoengaño y a las creencias atribuibles al condicionamiento y la educación. Hume siempre ha mostrado un interés devorador por la patología del error,

por lo que, como es obvio, valoraba su teoría como el fundamento para explicar las creencias aberrantes. No obstante, en el *Enquiry* se presenta su teoría en muy distintos términos. Tras mostrar en la Parte i de la Sección V que las inferencias inductivas se basan en los hábitos formados al observar conjunciones constantes y no en la captación racional de propiedades causales, termina señalando: «En este punto se nos podría permitir perfectamente detener nuestras investigaciones filosóficas» (E_1 47). A los lectores que encuentren entretenidas las especulaciones abstractas, a pesar de «cierto grado de duda e incertidumbre», les sugiere que pasen a la Parte ii. «Por lo que respecta a los lectores con otros gustos, habré de decir que lo que queda de esta sección no es para ellos y, aunque lo pasen por alto, podrán comprender perfectamente los ensayos siguientes» (E_1 47). Este contraste refleja un cambio profundo en la concepción de Hume acerca del papel que han de desempeñar en su filosofía las explicaciones psicológicas de la creencia. No es posible decir hasta qué punto este cambio de táctica es calculado, pues Hume no lo comenta en ningún sitio. Mas, si se reflexiona sobre los distintos usos efectivamente hechos en las dos obras de la teoría de la creencia, da la impresión de que la crítica de Hume a la metafísica y a la religión se ha asentado, en el primer *Enquiry,* sobre una nueva base.

La Parte iv del Libro I del *Treatise,* «Del Sistema Escéptico y Otros Sistemas Filosóficos», no es ni breve ni fácil, siendo numerosas y complejas sus relaciones con las partes anteriores. Afortunadamente, no hace falta examinar la cuestión con detalle para comparar el método de crítica allí utilizado con el que se emplea en el primer *Enquiry.* Algunas consideraciones acerca del propósito general de la Parte iv bastarán para introducir la cuestión fundamental relativa al estilo de crítica filosófica de Hume en el *Treatise* y las modificaciones realizadas en el primer *Ensayo.*

En su crítica a los sistemas filosóficos, Hume aborda doctrinas y posturas representativas sin mencionar muchas veces los nombres de sus rivales. Normalmente, comienza sondeando alguna suposición vulnerable compartida por personas irreflexivas. A continuación, introduce una teoría filosófica que ha sido planteada para eliminar las perplejidades inherentes a los presupuestos del sentido común. Seguidamente, examina la teoría para mostrar que entraña dificultades aún mayores que las de la perspectiva ingenua que la teoría trataba de mejorar, careciendo, además, de la autoridad natural de la creencia espontánea. La secuencia lógica del procedimiento humeano reduplica los estadios de la historia de todo intento de racionalizar esas creencias basadas en el instinto, según las cuales el mundo de los objetos físicos existe independientemente de la mente y sus percepciones. El resultado del fracaso metafísico a la hora de validar las creencias fundamentales con las que la naturaleza rige el comportamiento del hombre es el escepticismo filosófico acerca de la posibilidad de reconstruir racionalmente los fundamentos del pen-

samiento y la acción. Siguiendo una política ilustrada y consciente, el escéptico adopta una actitud de «Descuido e inatención» (T 218 [I 342]) hacia las mismas inconsistencias inherentes a la creencia pragmáticamente justificada que el hombre de la calle abraza irreflexivamente.

«La mayor parte de la gente» (T 202 [I 319]) da por supuesto que la percepción de los sentidos es cuestión de contacto inmediato con los objetos. Al hombre de la calle nunca se le ocurre distinguir entre las percepciones de su mente y los objetos del mundo externo. Sin embargo, a los filósofos les resulta fácil mostrar que esta suposición realista ingenua es insostenible. Bastan algunas referencias a la experiencia para convencerle de que sus percepciones dependen de sus órganos de los sentidos. Mas nadie podrá convencerle de que los objetos también dependen de ellos. Experimenta la discontinuidad de sus percepciones y creencias en la continuidad de los objetos, lo cual, suponiendo que las percepciones y los objetos sean idénticos, lo enfrenta con dos convicciones incompatibles. Los filósofos distinguen entre objetos y percepciones a fin de dar razón del carácter evanescente de las percepciones y de la permanencia de los objetos físicos.

Cuando este sistema dualista se somete a su vez a un examen filosófico, no sale mejor parado que el punto de vista irreflexivo que sustituye. Los objetos en cuestión han de ser inferidos de las percepciones, las únicas entidades con las que la mente tiene una relación inmediata. Solo la causalidad puede fundamentar esta inferencia de una impresión presente a un objeto que está más allá de los límites de la experiencia sensible. Con todo, resulta imposible adquirir la idea de relación causal entre percepciones y objetos. Puesto que solo se experimentan las percepciones, las conjunciones constantes de estas con los objetos no se pueden observar nunca en principio. Los objetos del filósofo son ficciones metafísicas de cuya realidad no poseemos ninguna base en la experiencia y cuyas relaciones con las percepciones resultan imposibles de explicar. Como solo las percepciones están siempre presentes en la conciencia, resulta imposible concebir distintamente objetos que sean diferentes de ellas.

Si bien Hume se dedica a desacreditar el dualismo percepción-objeto, no se muestra escéptico acerca de la creencia natural de los hombres en la existencia independiente de los objetos, a pesar de sus implicaciones autocontradictorias. Es posible prescindir de la hipótesis metafísica, pues resuelve viejos problemas a costa de crear otros nuevos. Compromete al filósofo con una opinión especulativa que se encuentra al margen de los problemas de la vida ordinaria. Abre una vía que puede minar la creencia que trata de validar, siendo así que tal creencia es inquebrantable por medios naturales, no precisando ni admitiendo justificación racional. Aunque no haya modo de demostrar que existen realmente los objetos en cuya realidad cree el hombre, con todo, sería posi-

ble descubrir las causas de la creencia. Es precisamente este problema de explicación psicológica el que más preocupa a Hume en el *Treatise*.

Por otro lado, en el primer *Enquiry*, en la Sección XII, Hume se abstiene de plantear la tesis puramente escéptica según la cual los filósofos son incapaces de suministrar una base racional para la creencia natural. La Parte i de esta Sección es un compendio de aquellos pasajes de las Secciones 2 y 4 de la Parte iv del Libro I del *Treatise*, donde Hume examina las suposiciones tácitas del hombre de la calle y las afirmaciones del filósofo acerca del mundo perceptivo, a fin de sacar a la luz las contradicciones internas de ambos. En el *Enquiry* no se emprende ninguna explicación psicológica de la creencia natural en el mundo externo, sino que se limita a ponerla bajo un «instinto natural, ciego y poderoso» (E_1 151). Al introducir en el *Treatise* esta discusión, Hume escribió: «El tema de nuestra investigación presente se refiere a las *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos» (T 187-8 [I 298]); y dedicó veintitrés de las treinta y una páginas de la Sección 2 a este tema, apoyándose siempre en su doctrina de la creencia y, por tanto, en última instancia, en la teoría de la asociación. Las perplejidades latentes en la creencia natural del hombre irreflexivo y la futilidad de los expedientes metafísicos orientados a eliminarlas, que en el *Treatise* constituyen un tema secundario desarrollado en las últimas ocho páginas, se convierten en el tema exclusivo de la Sección XII, Parte i del *Enquiry*. En otras palabras, Hume ha separado sus análisis filosóficos de las suposiciones del sentido común y las especulaciones metafísicas acerca del mundo externo, de su doctrina de la creencia. Lejos de suministrar una teoría psicológica de la que se suponga que se deriva el análisis, su explicación psicológica de la creencia se expone antes (Sección V, Parte ii) a modo de especulaciones que «aunque se pasen por alto», como él dice, «se podrán comprender perfectamente las siguientes investigaciones» (E_1 47).

Lo que creo que ha ocurrido es que la efectiva independencia lógica de la teoría psicológica de Hume respecto a su análisis filosófico, que se veía algunas veces oscurecida en la presentación del *Treatise*, se reconoció tácitamente en el plan trazado en el primer *Enquiry*. Como he señalado, en ninguna parte de sus obras publicadas ni en las cartas que nos han llegado reconoce Hume que en el *Enquiry* el análisis filosófico se asienta sobre nuevas bases. Si bien es un tema de especulación la concepción que tenía el propio Hume de este cambio de proceder, la importancia y naturaleza efectiva de tal cambio es evidente en los textos. El caso más evidente de sustitución de una doctrina cuasi-psicológica por otra lógica se puede ver en la implantación de una distinción entre tipos de proposiciones (E_1 25-6), basada en la idea de posibilidad lógica, en lugar de la teoría de las relaciones (T 13-5; 69-70 [I 40-3; 121-3]), que distingue el razonamiento intuitivo y el demostrativo, basándose en una diferencia en las operaciones mentales involucradas sus-

ceptible de estudio. Pero más interesante aún que este caso generalmente reconocido es la separación de su psicología de la creencia de su análisis filosófico de la creencia natural en la realidad del mundo externo y del intento metafísico de justificarla racionalmente. Este paso estaba exigido por el inevitable fracaso de Hume a la hora de integrar en el *Treatise* su ciencia del hombre y su filosofía analítica, y muestra que en el *Enquiry* hacía falta algo más que «abreviar y simplificar» para presentar sus credenciales como crítico de la metafísica al margen de sus méritos como psicólogo.

Las cuestiones epistemológicas relativas a la creencia son fundamentalmente normativas, por lo que se han de resolver en términos de pruebas de significación, reglas de demostración, principios de inferencia, normas para evaluar los elementos de juicio y similares. El epistemólogo pretende formular criterios con los que distinguir las creencias racionalmente justificadas de las opiniones sin fundamento, las supersticiones y los prejuicios. Los problemas psicológicos acerca de la creencia son de carácter fáctico y han de ser resueltos mediante investigaciones empíricas acerca de los factores temperamentales y culturales que influyen sobre la creencia y acerca de la conducta que ella motiva, así como acerca de las experiencias mediante las cuales se refuerzan o debilitan las creencias, etc. En su búsqueda de principios generales con los que explicar la creencia, el psicólogo se reserva su juicio acerca de qué creencias son razonables, tomando imparcialmente como datos todas aquellas que abrigan los hombres. Naturalmente, puede reconocer la distinción entre creencia razonada y prejuicio, investigando sus distintas condiciones subyacentes; pero la distinción ha de establecerse antes de tal investigación, no pudiéndose derivar de ella. La neutralidad del psicólogo y el modo de proceder del epistemólogo se mezclan de un modo extraño en los pasajes que Hume dedica a la creencia en el *Treatise,* siendo la consideración de tal incongruencia muy instructiva para la comprensión de este dilema.

La discusión de Hume «De las causas de la creencia», en la Sección 8 de la Parte iii del Libro I del *Treatise,* comienza enunciando «una máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, *que, cuando se nos presenta una impresión, no solo conduce a la mente a las ideas que se relacionan con ella, sino que también les comunica algo de su fuerza y vivacidad*» (T 98 [I 166]). Entre las «experiencias» que cita para confirmar esta máxima se cuentan las «mascaradas» de los católicos («devotos de esa extraña superstición» (T 99 [I 167]; E_1 51) que refuerzan su creencia utilizando «imágenes y artefactos sensibles» (T 100 [I 168]; cf. E_1 51-2), así como la afición de la «gente supersticiosa» a las «reliquias de santos y hombres piadosos» (T 101 [I 169]; cf. E_1 53). El lenguaje peyorativo de Hume deja lo suficientemente claro que él no cree semejantes cosas. Con todo, está totalmente dispuesto a utilizarlas como testimonios verificadores de su teoría. De un modo semejante,

en la Sección siguiente, encuentra «confirmación adicional» para «esta hipótesis» (T 115 [I 191]), en la credulidad —la «notable proclividad a creer lo que se nos dice..., por contrario que sea a la experiencia y observación cotidianas» (T 113 [I 187])— y en las creencias inducidas por la educación, cuyas «máximas son frecuentemente contrarias a la razón» (T 117 [I 194]). Evidentemente, Hume no suponía que la fuerza de una convicción fuese un índice de la verdad probable de una creencia. Además, en la Sección 13, «De la probabilidad no filosófica», concede que no sería filosófico suponer que un argumento queda debilitado cuando la creencia inducida por dicho argumento disminuye con el tiempo. En esta misma sección, Hume describe la tendencia natural a tomar las asociaciones accidentales por relaciones causales y prevé la necesidad de recurrir a «Reglas con que juzgar acerca de las causas y efectos» (S. 15). Hay una genuina necesidad de tales reglas y, como ya he defendido, es legítimo extraerlas de procesos que han demostrado ser dignos de confianza. Mas, ni las reglas ni la necesidad de las mismas se pueden inferir exclusivamente de la descripción de los caprichos de la imaginación que algunas veces producen creencias.

Puesto que el análisis filosófico pone de manifiesto las contradicciones inherentes incluso a las creencias universales e invulnerables —por ejemplo, que existe un mundo externo y que es percibido, que las personas conservan su identidad a lo largo de su vida— no es posible derivar una norma de racionalidad a partir de la explicación psicológica de cómo se adquieren de hecho las creencias. En este momento o nos convertimos abiertamente en escépticos por lo que respecta a todas las creencias y, por tanto, o bien en totalmente permisivos o bien en absolutamente dogmáticos, o, por el contrario, hay que encontrar nuevas bases sobre las que establecer el discernimiento. En mi opinión, el hecho de que Hume reconociese o, al menos, presintiese esta exigencia es el causante de que se desprendiese de manera tan drástica de su teoría psicológica de la creencia, declarándola irrelevante para el análisis crítico de la metafísica y la religión que venía después.

Sección 3. *El pensamiento de Hume acerca de la creencia religiosa*

La opinión antaño prevaleciente de que el tratamiento humeano de la creencia religiosa «carece de seriedad», como lamentaba A. E. Taylor[5], está superada hoy día, según espero, así como el veredicto de Selby-Bigge, según el cual las Secciones X y XI de *An Enquiry Concerning Human Understanding*, «De los Milagros» y «De una Providencia particular y de una Vida futura», son «totalmente superfluos» (E viii).

[5] «Symposium: The Present-Day Relevance of Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 18 (1939), 179.

Juicios tales como el de Randall de que Hume «no se interesaba realmente ni por la ciencia ni por la religión»[6], o como el de Taylor, según el cual «no se 'preocupaba' vitalmente» de la alternativa «teísmo y ateísmo»[7], no son susceptibles de una refutación definitiva por la sencilla razón de que son gratuitos. Desde el momento en que no se ofrecen razones para tales difamaciones, no se ofrece ningún blanco hacia el que dirigir el contraataque. Si un autor fuese lo suficientemente perverso como para manifestar que Newton no se interesaba realmente ni por la astronomía ni por la óptica o que Gibbon no se preocupaba en realidad por la historia, no es muy probable que se dejara disuadir por un examen desapasionado de la carrera del científico o del historiador. Si no se hubiese desarrollado una tradición de menosprecio en torno a la obra de Hume, los críticos que aprecian la calidad de Hume como hombre y como pensador no habrían ignorado en absoluto un sinsentido tan fanático. No obstante, puesto que lumbreras básicamente favorables, como John Stuart Mill y T. H. Huxley, así como los principales editores de Hume, han copiado el tono abusivo adoptado en el siglo XVIII por John Brown, William Warburton, James Beattie y tantos otros, un cierto número de admiradores de Hume se han aliado para defenderle.

Creo que las defensas mejor conocidas son: el discurso inaugural[8] de Norman Kemp Smith en una reunión de la junta de la Aristotelian Society, el Scots Philosophical Club y la Mind Association en el bicentenario de la publicación del *Treatise,* y el artículo de Ernest Campbell Mossner, publicado once años más tarde, «Philosophy and Biography: the Case of David Hume»[9]. Ya en 1961, cuando Antony Flew publicó el libro *Hume's Philosophy of Belief,* quedó eliminada la imagen convencional de Hume como un oportunista que, habiendo abandonado la recta senda de la filosofía en su juventud, se entregó al fácil camino de la fortuna y la fama literaria. La contribución fundamental de dicho libro a la reevaluación de la reputación de Hume consistía en defender *An Enquiry Concerning Human Understanding* frente a la opinión establecida, expresada por Green y Grose en el Prefacio a su edición de las obras de Hume: «Quien se tome la molestia de leer las 'Investigaciones' a la vez que el 'Tratado' original, verá que la única diferencia esencial reside en las omisiones. Constan fundamentalmente de extrac-

[6] «David Hume: Radical Empiricist and Pragmatist», citado por E. C. Mossner, «Philosophy and Biography: The Case of David Hume», en *Hume,* ed. V. C. Chappell, p. 11.

[7] «Symposium: The Present-Day Relevance of Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*», 180.

[8] En «Hume and Present-Day Problems», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. supl. 18 (1939). El discurso aparece como cap. xxiv, «Relaciones entre el *Treatise* y los *Enquiries*», en el libro *The Philosophy of David Hume.*

[9] *The Philosophical Review,* 59 (1950); reimpreso en V. C. Chappell, ed., *Hume* (Doubleday Anchor, Nueva York, 1966).

tos del 'Tratado', escritos de nuevo en un estilo más ligero, dejando de lado las partes más dificultosas» (G & G I vi) —párrafo que está muy de acuerdo con la opinión de Grose, según la cual, tras la publicación del *Treatise*, Hume «apenas escribió nada nuevo» (G & G III 75).

Los capítulos vii y ix de las Secciones X y XI del libro de Flew ponen en entredicho otro juicio convencional y moralista, según el cual Hume habría incluido de un modo irrelevante algunas discusiones ofensivas acerca de los milagros y del argumento teleológico en el primer *Enquiry* por mor de la notoriedad —para los «*habituées* a las cafeterías», como dice Selby-Bigge (E xii). Es sorprendente que un cuarto de siglo después de la publicación de la edición crítica de Kemp Smith de los *Dialogues Concerning Natural Religion,* con su presentación introductoria de la preocupación profundamente sentida a lo largo de toda la vida de Hume por la creencia religiosa y su irracionalidad, mojigatería y crueldad concomitantes, aún sienta Flew la necesidad de defender a Hume de la acusación de tratar superficialmente la creencia religiosa y de discutir de manera superflua sus fundamentos en el primer *Enquiry*. No obstante, si vuelven al ruedo algunos rezagados enarbolando los colores de Taylor, encontrarán allí a Antony Flew admirablemente pertrechado para el torneo a fin de mostrar la «gran seriedad» y relevancia del contenido religioso del primer *Enquiry*. Desgraciadamente, Flew no está en posición de defender a Hume de la acusación filosóficamente más interesante e importante, según la cual su teoría psicológica de la creencia no suministra criterios para distinguir las creencias razonadas del hombre sabio de la «sofistería e ilusión» del supersticioso. Volveré sobre esta objeción tras hacer un repaso de los puntos fundamentales de la crítica humeana a la religión tanto natural como revelada.

A través de las cartas de Hume queda de manifiesto que la discusión en torno a los milagros estaba pensada para el *Treatise,* si bien fue eliminada por deferencia hacia Joseph Butler cuya opinión acerca del manuscrito quería solicitar Hume antes de su publicación. Al incluirla en el primer *Enquiry,* sea en el original, sea en la versión revisada, Hume hizo pública su hostilidad hacia la religión revelada. En la Sección siguiente, «De una Providencia particular y de una Vida futura», la religión natural es tratada con menos desprecio, aunque con igual rigor. También se ha sugerido que «De las Consecuencias Prácticas de la Teología Natural», como se llamó esta Sección al aparecer por primera vez, puede haber sido también preparada para el *Treatise;* pero parece más probable que represente un progreso hacia los *Dialogues Concerning Natural Religion* sobre los que Hume mantuvo correspondencia durante tres años.

La poda que hizo Hume a última hora —la «castración», como él decía— no despojó a su primera obra de todas las implicaciones religiosas obvias. Así, por ejemplo, a partir del análisis de la sustancia inmaterial concluye que «el problema relativo a la sustancia del alma es abso-

lutamente ininteligible» y, tanto si se sostiene una doctrina de la mente de carácter materialista como si se sostiene una de carácter inmaterial, «en ambos casos, los argumentos metafísicos en favor de la inmortalidad del alma son igualmente inconcluyentes» (T 250 [I 388]). Su análisis de la idea de existencia en la Sección final de la Parte ii del Libro I, expone la falacia consistente en tratar la existencia como si fuese un predicado (i. e., una idea específica derivada de una impresión distinta), tal como exige el argumento ontológico. La demostración cosmológica de la existencia de Dios, que se asienta en la necesidad de que todo ser posea una causa, se ve socavada por su análisis de la causalidad que construye la necesidad causal como una fuerza psicológica más bien que cosmológica (T 159-60 [I 256-58]; 248-9 [I 384-6]; cf. D 188-9). De las tres demostraciones tradicionales de la existencia de Dios reconocidas por Kant, solo quedaba el argumento teleológico (la demostración físico-teológica) y, puesto que la teología natural había llegado a descansar casi exclusivamente sobre ella en la era newtoniana, Hume se ocupó exhaustivamente de la misma en obras posteriores.

Mientras que su refutación de los dos primeros argumentos depende del análisis de un concepto central, su crítica del argumento teleológico entraña la elaboración y aplicación de las reglas de la lógica inductiva extraídas de los procedimientos científicos a los que los teólogos pretendían amoldar sus especulaciones. El argumento moral en favor de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, al que recurría Kant, se convierte también en una víctima de la campaña de Hume contra el argumento teleológico. De las iniquidades naturales entre los hombres se podría inferir la indiferencia o incluso la maldad del autor de la naturaleza. Contra tal dictamen, el teólogo tiene dispuesto un argumento retorcible, cuya circularidad viciosa oculta no mostrando nunca al mismo tiempo sus dos vertientes. En unas ocasiones, argumenta, a partir de la premisa de la perfecta justicia divina, que hay una vida postrera en la que serán corregidas las injusticias de este mundo; otras veces, utiliza la otra vida como premisa que lleva a la conclusión relativa a la perfecta justicia divina. Evidentemente, la secuencia es reversible, pero Hume no acepta ninguno de ambos argumentos, pues ve que ambas premisas carecen de fundamento. En su ensayo suprimido «Sobre la Inmortalidad del Alma» plantea la misma cuestión tal como lo hace el portavoz de Epicuro en el *Enquiry* (E_1 141) o Filón en los *Dialogues* (D 166, 199):

> Consideremos ahora los argumentos *morales*, especialmente aquellos que se derivan de la justicia de Dios a quien se le supone interesado en castigar al vicioso y premiar al virtuoso.
>
> Mas estos argumentos se basan en la suposición de que Dios posee atributos que van más allá de lo que ha hecho en el universo, que es lo único con lo que estamos familiarizados. ¿De

dónde sacamos la existencia de semejantes atributos? (G & G IV 400).

En el *Enquiry,* Hume muestra que la inferencia viola una regla de razonamiento causal que los científicos guardan tácitamente:

> Si la causa se conoce solo mediante el efecto, nunca habremos de atribuirle cualidades que vayan más allá de lo extrictamente necesario para producir el efecto. Tampoco hay ninguna regla de razonamiento válido que nos autorice a pasar de nuevo de la causa a la inferencia de otros efectos distintos que vayan más allá de aquellos con cuya única ayuda nos es conocida (E_1 130).

Hume aplica luego esta regla al argumento teleológico, mediante el que se establece la perfección moral de Dios, suponiendo una vida futura:

> Y si se afirma que al aceptar una providencia divina y una suprema justicia distributiva en el universo, entonces he de esperar algún premio particular para el bueno y el castigo para el malo, encuentro aquí la misma falacia que ya he tratado antes de detectar. Se insiste en imaginar que, si concedemos esa existencia divina que tan obstinadamente se sostiene, se podrán inferir con seguridad algunas consecuencias y añadir algo al orden natural tal como lo experimentamos, razonando a partir de los atributos adscritos a los dioses. Parece haberse olvidado que todos los argumentos sobre este tema solo se pueden establecer de los efectos a las causas, teniendo que constituir necesariamente un gran sofisma cualquier razonamiento que vaya de las causas a los efectos, pues resulta imposible saber nada de la causa que no sea lo que ya se había, no inferido, sino descubierto como plenamente presente en el efecto.
>
> Mas, ¿qué pensará el filósofo de estos razonadores vanos que, en lugar de considerar la situación presente de las cosas como el único objeto de su contemplación, subvierten hasta tal punto todo el curso de la naturaleza que llegan a convertir esta vida en un simple tránsito hacia algo ulterior, un porche que conduce a un edificio mayor y muy distinto, un prólogo que solo sirve para introducir la obra, dándole mayor gracia y ornato? ¿De dónde creéis que pueden derivar estos filósofos su idea de los dioses? Sin duda, de su propia arrogancia e imaginación, pues si la obtuviesen de los fenómenos presentes, nunca apuntaría a algo ulterior, sino que se atendría exactamente a ellos (E_1 140-1).

El intento de «salvar el honor de los dioses» tiene que fracasar, desprovisto de la doctrina de la inmortalidad, en contra de la cual los argumentos de Hume son, en mi opinión, irresistibles. Tras haber despachado en el *Treatise* los argumentos metafísicos, Hume añadía que «los argumentos morales y aquellos otros derivados de la analogía de la naturaleza son igualmente fuertes y convincentes» (T 250 [I 388]). En el ensayo «De la Inmortalidad del Alma» los tres caen juntos. Hume argumenta diciendo que, puesto que la permanencia de la sustancia inmaterial es compatible con una pérdida total de memoria o conciencia, la idea de sustancia es inútil para la doctrina de la inmortalidad personal. Los argumentos físicos a partir de la analogía de la naturaleza conducen a una conclusión que contradice a la de Butler. Hablando del cuerpo y el alma, escribe Hume:

> Cuando dos objetos cualesquiera están tan íntimamente unidos que todas las alteraciones que vemos en uno de ellos son de esperar en el otro con una alteración proporcional, hemos de concluir, merced a toda regla de analogía, que, cuando en el primero tienen lugar alteraciones aún mayores que lo disuelven completamente, se sigue una disolución total del último (G & G IV 403).

Por lo que respecta a los argumentos morales, Hume los encuentra vengativos e inhumanos. Los premios y castigos eternos son socialmente inútiles e inconmensurables con la fragilidad humana y la brevedad de su vida terrestre. «El castigo, sin un término conveniente o sin finalidad, es inconsciente con *nuestras* ideas de bondad y justicia, pues no sirven para nada una vez que se ha terminado todo. Según *nuestra* concepción, el castigo ha de ser proporcional a la ofensa. ¿Por qué, pues, un castigo eterno para las ofensas temporales de una criatura tan frágil como el hombre?» (G & G IV 402).

Aunque el portavoz de Epicuro en el *Enquiry* afirma que su propia moralidad se basa exclusivamente en su experiencia de las consecuencias naturales y sociales de la conducta virtuosa y viciosa, se deja en suspenso el problema de si la creencia en un premio o castigo eternos posee o no un efecto saludable sobre la conducta de los hombres que no son filósofos. Este interrogante recibe una respuesta negativa en la Parte xii de los *Dialogues,* donde Filón expresa la postura de Hume hacia las influencias religiosas sobre la moralidad. Hume considera la creencia religiosa debilitadora psicológicamente (D 225-6), moralmente inefectiva, en el mejor de los casos (D 220-1), aunque frecuentemente perniciosa (D 222) y socialmente desastrosa (D 220). El propósito de esta obra ética es, descrito en términos muy generales, suministrar una interpretación humanista de la experiencia moral. Encuentra que la génesis de los sentimientos, distinciones y juicios morales tienen su génesis en la

naturaleza humana y las exigencias de la vida social. Las virtudes específicamente religiosas no hacen referencia a la simpatía natural del hombre hacia los demás y las sanciones religiosas no promueven los intereses de las virtudes artificiales a la hora de regular la vida en común. «El suponer medidas de aprobación y rechazo distintas de las humanas», observa Hume, «lo confunde todo» (G & G IV 402). Su primera publicación puramente religiosa, «De la Superstición y el Entusiasmo», se ocupa de «los efectos perniciosos de la *superstición* y el *entusiasmo*, los corruptores de la verdadera religión... sobre el gobierno y la sociedad» (G & G III 144). Puesto que Hume entiende por «verdadera religión» la aceptación racional del filósofo de *«una proposición simple, aunque un tanto ambigua y, al menos, indefinida, en el sentido de que la causa o causas del orden del universo mantienen posiblemente alguna remota analogía con la inteligencia humana»* (D 227) —proposición que carece de consecuencias prácticas (morales) cualesquiera— orienta sus críticas rigurosas, como es obvio, hacia la «religión tal como se ha encontrado ordinariamente en el mundo» (D 223). La acusación se expresa abiertamente en *The Natural History of Religion,* donde Hume condena al teísmo por su «sagrado celo y encono, la pasión más furiosa e implacable de todas las humanas» (G & G IV 337 [Trad. cast., 86]), cuyas perversas consecuencias se documentan copiosamente en *The History of England* [10].

[10] Por ejemplo, comentando los sucesos en Inglaterra antes de la guerra civil, Hume observa que «...las injusticias que más inflamaban al Parlamento y a la nación, especialmente a esta última, eran la sobrepelliz, las rejas en torno al altar, las venias exigidas al acercarse a él, la liturgia, la violación del día sagrado, las mangas de lino, las capas pluviales bordadas, la utilización del anillo en el matrimonio y de la cruz en el bautismo. A causa de estas cosas, los líderes populares se complacían en arrojar al gobierno a tan violentas convulsiones y, para desgracia de esta época y de esta isla, hay que reconocer que los desórdenes en toda Escocia y en casi toda Inglaterra procedían de un origen tan bajo y despreciable» (H LIV). Al escribir sobre el Protectorado, recuerda «...que Cromwell consideraba imprescindible establecer algo que pudiese dar la impresión de una comunidad de bienes. Suponía que la providencia divina había puesto en sus manos el derecho absoluto, así como el poder de gobernar. Así, sin más ceremonias, asesorado por el consejo de sus oficiales, envió citaciones a ciento veintiocho personas de diferentes localidades y regiones de Inglaterra, a cinco de Escocia y a seis de Irlanda. Con este simple hecho y hazaña pretendía hacer recaer sobre ellos toda la autoridad del estado...

«En esta época había muchos que tenían como principio prestar su adhesión siempre al poder supremo, fuese el que fuese, y apoyar al gobierno vigente. Esta máxima no es característica exclusiva de las personas de esta época. Lo que hay que considerar peculiar es que entre ellas estaba de moda una frase para expresar tan prudente conducta: la denominaban confiar en la Providencia. Por tanto, cuando la Providencia tenía la amabilidad de otorgar una prebenda a estos hombres, ahora reunidos en asamblea, la suprema autoridad, habrían de ser muy desagradecidos si, a su vez, no mostrasen complacencia hacia ella...

«En esta notable asamblea, había algunas personas pertenecientes a la nobleza, pero la mayoría con mucho eran artesanos de bajo nivel, un quinto de monárquicos, anabaptistas, independientes, la verdadera escoria de los fanáticos. Comenzaron buscando a Dios por la oración. Este oficio lo realizaban ocho o diez hombres *dotados* de la asamblea, con tal éxito que, según confesión de todos ellos, nunca habían

A fin de proclamar su escepticismo religioso sin incurrir en la acusación de blasfemia, Hume adoptó diversas estratagemas tradicionales e inventó algunas propias. La forma dialogal le permitía asignar las opiniones comprometidas a un interlocutor, asignándose a sí mismo las más seguras, tal como ocurre en la Sección XI del *Enquiry*, o bien desaparecer de la escena, como en los *Dialogues Concerning Natural Religion*. Al relegar sus dismensiones a una época pasada o a otro lugar, Hume descargaba la responsabilidad sobre los lectores que decidiesen aplicar estas lecciones a las doctrinas y controversias locales. Es posible menospreciar las dotes morales e intelectuales de Júpiter sin ofender a los hijos de Jehovah. Está permitido escarnecer la superstición y la intolerancia, siempre y cuando quede a salvo la «verdadera religión». También es bastante seguro golpear algunos de los pilares que sostienen un dogma religioso, siempre y cuando se dejen en su sitio los que se suponen más fuertes. Estos podrán ser eliminados más adelante. El lector filosófico avispado apreciará el resultado neto de los diversos argumentos, mientras que el censor, al husmear en cada publicación a medida que sale en busca del rastro de la herejía, no se dará cuenta de sus conexiones. (La única obra en que se atacan de golpe todos los argumentos conocidos en pro de una doctrina religiosa, «De la Inmortalidad del Alma», y la única en que se permite un acto prohibido por el cristianismo, «Del Suicidio», se vieron ambas amenazadas tras circular en forma manuscrita y fueron suprimidas por el propio Hume antes de ser publicadas.)

disfrutado tanto anteriormente del Espíritu Santo en sus ejercicios de devoción» (H LXI). Para terminar su tratamiento de la Comunidad de Bienes, señala Hume: «En este punto conviene detenerse un momento para echar un vistazo general sobre la época por lo que respecta a las finanzas, las costumbres, las armas, el comercio, las artes y las ciencias. La utilidad fundamental de la historia consiste en suministrar materiales para las disquisiciones de esta naturaleza, siendo el deber del historiador señalar las inferencias y conclusiones adecuadas.

«Ningún pueblo podría sufrir un cambio más completo y repentino en sus costumbres como el experimentado por la nación inglesa durante este periodo. De un estado de tranquilidad, concordia, sumisión y sobriedad pasó en un instante a un estado de revuelta, fanatismo, rebelión y casi frenesí...

«El tenebroso entusiasmo vigente en el partido parlamentario constituye sin duda el espectáculo más curioso presenciado por un historiador y el más instructivo, así como divertido, para un espíritu filosófico. Todas las distracciones se vieron suspendidas por la rígida severidad de los presbiterianos e independientes... Aunque la nación inglesa es por naturaleza sencilla y sincera, la hipocresía reinó en ella como nunca se había visto en los tiempos antiguos o modernos. La hipocresía religiosa, hay que señalarlo, es de naturaleza peculiar. Al ser por lo general desconocida por la propia persona, aunque más peligrosa, implica menos falsedad que otros tipos de insinceridad» (H LXII). Citaré un último pasaje característico de la valoración humeana de los efectos sociales de la religión («entusiasmo»): «Hay que confesar, sin embargo, que el desgraciado fanatismo que hasta tal punto infectaba el partido parlamentario no era menos perjudicial para el arte y la ciencia que para la ley y el orden. La alegría y el ingenio estaban proscritos, la instrucción era despreciada, la libertad de investigación, detestada; solo se promovía la adulación y la hipocresía» *(ibid.)*.

Las reservas expresadas por muchos de los comentadores de los *Dialogues* a la hora de identificar la postura de Filón con la de Hume se deben básicamente a la dificultad de reconciliar el análisis pernicioso que hace el escéptico del argumento teleológico con las declaraciones que el propio Hume hace en otros lugares. En la primera página de *The Natural History of Religion*, por ejemplo, escribe, «Toda la estructura de la naturaleza pone de manifiesto un autor inteligente y ningún investigador racional puede, tras una reflexión seria, suspender por un momento su creencia por lo que respecta a los principios primarios del Teísmo y la Religión genuinos» (G & G IV 309 [Trad. cast., 43])[11] Sin necesidad de investigar qué querría decir Hume con el calificativo «genuino», esta propuesta aparentemente excéntrica de una doctrina socavada en otros lugares se puede explicar en términos de la estrategia humana de ofensivas limitadas. Aquí, en la *Natural History*, el problema del «fundamento en la razón» de la religión se deja de lado en favor de un problema «relativo a su fundamento en la naturaleza humana». Tras haber retrotraído la religión popular a sus fuentes en la ignorancia, doblez, perversidad y las pasiones más despreciables, Hume puede volver más tarde sobre el fundamento puramente racional del teísmo filosófico. Su condena de la superstición y el fanatismo (la «religión tal como se encuentra normalmente en el mundo») basada en el testimonio de un insípido informe histórico no habrá de ofender a un pensador que se enorgullece del carácter razonable de sus creencias y prácticas religiosas. Sin duda se mostraría menos receptivo hacia los argumentos de Hume si en el mismo volumen se le mostrase que los fundamentos racionales de su religión eran demasiado insustanciales como para apoyar cualquier sistema teológico e institución religiosa.

La maniobra defensiva fundamental de Hume, tras haber esgrimido argumentos demoledores contra un dogma religioso, consiste en hacer protestas de fe. Se trata sin duda de una protesta burlona, pero ¿quién podrá probarlo? Su ensayo «De la Inmortalidad del Alma» termina con esta nota mojigata: «Nada podría arrojar tanta luz sobre la infinita deuda que la humanidad ha contraído con la revelación divina, puesto que encontramos que ningún otro medio es capaz de afirmar esta inmensa e importante verdad» (G & G IV 406).

He aquí las famosas palabras finales de Filón en los *Dialogues:*

> Pero créeme, Cleantes, el sentimiento más natural que haya de sentir una inteligencia bien dispuesta en esta ocasión, es una

[11] Cf. el ensayo «Del suicidio», donde la premisa mayor del argumento de Hume: «Demostrar que el suicidio no es una transgresión de nuestro deber para con Dios», se enuncia del modo siguiente: «...de la mezcla, unión y contraste de las diversas fuerzas de los cuerpos inanimados y de las criaturas vivas surge esta sorprendente armonía y proporción que suministra el argumento más seguro de la suprema sabiduría» (G&G IV 408).

> esperanza y un deseo vehemente de que pluguiera al Cielo disipar o, al menos, aliviar esta profunda ignorancia, suministrando algunas revelaciones más precisas a la humanidad y haciendo descubrimientos acerca de la naturaleza, atributos y operaciones del divino objeto de nuestra Fe. La persona templada con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural, volará hacia la verdad revelada con la mayor avidez; mientras tanto, el orgulloso dogmático, convencido de que puede erigir un sistema teológico completo con la sola ayuda de la filosofía, desdeña toda ayuda ulterior y rechaza a su instructor eventual. Ser un escéptico filosófico es el paso más esencial para ser un cristiano creyente sensato... (D 228).

La demostración del fracaso y locura de intentar justificar racionalmente la creencia religiosa está plenamente de acuerdo con el programa filosófico general de Hume. La creencia natural en la uniformidad de la naturaleza, por ejemplo, o en la existencia independiente de los objetos de la percepción se basan en el instinto y se refuerzan con el hábito. El resultado inmediato del intento de justificar tales creencias es el escepticismo acerca de ellas. El resultado final es el escepticismo acerca de la capacidad de la propia razón para combatir las creencias en función de las cuales los hombres están por naturaleza obligados a actuar como condición para la supervivencia. El resultado final, en otras palabras, es que el filósofo que empezaba pretendiendo racionalizar las creencias naturales termina como «una persona templada con el justo sentido de las imperfecciones de la razón natural». Hume no trató nunca de desacreditar estas creencias por la sencilla razón de que los argumentos racionales propuestos en su defensa eran especiosos. ¿Qué pensaba, pues, de este «deseo vehemente y esta esperanza» en la revelación del Cielo que según él (o mejor, según Filón) constituye «el sentimiento más natural que haya de sentir en esta ocasión un hombre bien dispuesto»? ¿Consideraba a la creencia religiosa como una especie de creencia natural o, por lo menos, lo suficientemente análoga a ella como para que estuviese justificado que un hombre volase «a la verdad revelada con la mayor avidez» tras sentirse frustrado por la teología natural?

La respuesta de Hume a esta cuestión, preparada bastante por adelantado, se expone en la Sección X de *An Enquiry Concerning Human Understanding*, «De los Milagros», donde declara malévolamente: «Nuestra religión más santa se funda en la *Fe,* no en la razón, siendo un buen método para exponerla el someterla a pruebas tales que no sea en absoluto capaz de soportar» (E_1 130). Este párrafo es esencialmente (aunque no abiertamente) una valoración del testimonio histórico en favor del milagro de la Resurrección, en torno al cual podrían reagrupar sus fuerzas los teólogos asediados cuando el baluarte de la religión natural comenzase a derrumbarse. La alianza entre religión natural y revelada que

tantos autores, especialmente Joseph Butler, habían intentado realizar era inherentemente inestable; la una descansa en el inviolable reino de la Ley natural divinamente legislada, la otra, en las transgresiones divinas de las mismas. El cristiano acosado que volase a la Revelación encontraría a Hume esperándole con una conocida «máxima, según la cual ningún elemento de juicio humano puede poseer la fuerza necesaria para demostrar un milagro, convirtiéndolo en fundamento adecuado de tal sistema religioso» (E_1 127).

Como señaló sir Leslie Stephen hace setenta y cinco años [12], y como ha recordado recientemente una vez más Antony Flew en dos ocasiones a los excitados críticos [13], Hume se ocupa de los elementos de juicio que han de ser ponderados antes de decidir si creer o no en un presunto milagro. «Por tanto, el hombre sabio [que] adecúa su creencia a los elementos de juicio» (E_1 110) ha de preguntarse si es más o menos probable que un testigo se vea engañado o mienta o que, por el contrario, haya tenido lugar «una violación de las leyes de la naturaleza» (E_1 114). En un lado de la balanza está la experiencia uniforme y, por tanto, «una *prueba* plena y directa» (E_1 115) de las secuencias naturales —por ejemplo, los muertos continúan muertos; en el otro, está la experiencia cambiante de la veracidad humana. Como historiador, Hume estaba profesionalmente interesado y se vio implicado repetidamente en la evaluación de los testimonios [14]; como filósofo, se ocupaba de articular reglas generales con las que poder tomar decisiones juiciosas. «De los Milagros» no es simplemente una polémica irreligiosa; también constituye un estudio de metodología histórica —«su más extenso tratamiento del problema de los testimonios contrarios» [15], como ha observado David Fate Norton.

[12] *History of English Thought in the Eighteenth Century* (Harbinger, Nueva York, 1962), i 287.

[13] «Hume's Check», *Philosophical Quarterly*, vol. 9, núm. 34 (enero 1959), 2; *Hume's Philosophy of Belief*, cap. 8, *passim*.

[14] Véase, por ejemplo, las Notas G y H al cap. XLII de *The History of England*, donde Hume considera si las cartas conspiratorias, mediante las cuales María, reina de Escocia, fue convicta de alta traición eran genuinas o falsas. Aunque Hume (naturalmente) sentía mucha mayor simpatía hacia María («la más afable de las mujeres») que hacia Isabel («una excelente hipócrita»), su escrupuloso examen de los testimonios circunstanciales y demostración cuidadosa de la conducta de los personajes fundamentales implicados le llevaron a concluir «que todas las suposiciones de... falsificación... caen por su base». Es interesante considerar la absoluta objetividad de este veredicto a la luz de la insistencia de Hume (sobre la que David Fate Norton, ya citado, ha llamado agudamente la atención) en que todo hombre debe apoyarse en su experiencia personal de la naturaleza humana para evaluar los testimonios. Para provecho de quienes considerarían paradójico admitir una base subjetiva para la objetividad histórica, Norton cita una carta de Hume a Hugh Blair: «Nadie puede tener una experiencia que no sea la propia. La experiencia de los demás se hace propia únicamente por el crédito otorgado a sus testimonios, crédito que proviene de la propia experiencia de la naturaleza humana» (L I 349).

[15] «History and Philosophy in Hume's Thought», ensayo introductorio del libro

Puesto que la experiencia de primera mano de una persona es limitada, ha de confiar a menudo en los testimonios, «los informes de testigos oculares y espectadores» (E_1 111). Hume concede que no existe otro modo de adquirir creencias que sea «más común, útil e incluso necesario para la vida humana» (E_1 111). Para el historiador, como es obvio, casi no hay ningún otro método utilizable. En general, el grado de confianza con el que un hombre está dispuesto a aceptar un testimonio está en función de su experiencia personal acerca de la concordancia entre el testimonio con los hechos. Si los acontecimientos han mostrado que son dignos de confianza todos los testimonios de una persona, está justificado el aceptar como prueba los testimonios futuros. Si todos sus testimonios se han mostrados como falsos, será correcto rechazar como falsos todos los nuevos informes. Puesto que la experiencia enseña que algunas realizaciones están presididas por «una inclinación a la verdad y por un principio de probidad» (E_1 112) y otras, por la tendencia humana al prejuicio, al engaño y a la credulidad, hay que evaluar la probabilidad de cada uno de los informes a la luz del tipo de suceso transmitido y, en la medida en que se pueda atestiguar, a la luz de la capacidad e integridad del testigo. Cuando el suceso supuesto sea contrario a la experiencia invariable de sucesos naturales y el testigo sea objeto de sospecha por otros motivos, el hombre sabio concluirá que es más probable que el testigo se engañe o mienta que el que haya tenido lugar efectivamente un milagro:

> Solo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano, siendo la propia experiencia la que nos asegura acerca de las leyes de la naturaleza. Por tanto, cuando estos dos tipos de experiencia son contrarios, lo único que hay que hacer es restar uno de otro y aceptar la opinión de una de las dos partes, con la seguridad que surge del resto. Mas de acuerdo con el principio aquí expuesto, por lo que respecta a todas las religiones populares, esta sustracción equivale a una eliminación total. Por tanto, hemos de establecer como máxima, que ningún testimonio humano puede tener la fuerza suficiente como para demostrar un milagro y convertirlo en un fundamento adecuado para tal sistema religioso (E_1 127).
>
> De este modo, en resumidas cuentas, podemos concluir que la *Religión cristiana* no solo se vio asistida desde el primer momento por los milagros, sino que además, incluso en nuestros días, una persona razonable no puede creer en ella sin algún milagro. La sola razón es insuficiente para convencernos de su verdad: cualquiera que le preste su asentimiento movido

David Hume: Philosophical Historian, eds. David Fate Norton y Richard H. Popkin (L. L. A., Bobbs-Merrill, 1965), p. xliv.

> por la *Fe,* es consciente de un continuo milagro en su propia persona que subvierte todos los principios de su entendimiento y le confiere la determinación de creer lo que es más contrario a la costumbre y a la experiencia (E_1 130).

Ya se considere este final como un «cambio de chaqueta»[16], como hacía Taylor, o bien como «una ironía irritante»[17], al modo de Flew, implica una conclusión bastante extraña acerca de la creencia religiosa. Si la fe cristiana es un hecho milagroso, entonces ningún hombre sabio habrá de creer a quien pretenda creer en el cristianismo. Sea que este críptico floreo de dos modos de expresarse se deba a la precaución o a la ironía, el caso es que parece haber arrojado a Hume a un dilema. Pues, o bien, aparentemente, ha de admitir que los milagros ocurren por millones, o bien ha de aceptar que millones de testigos de sus propias creencias se engañan o mienten. En otras palabras, o bien ha de admitir que las creencias se adquieren con tanta frecuencia en contra de «todos los principios del entendimiento [humano]» que su teoría del entendimiento queda refutada, o bien ha de rechazar autoritariamente el elemento de juicio suministrado por incontables personas que atestiguan sus propias creencias.

La segunda vía de defensa puede parecer que ofrece un expediente dogmático inseguro. Con todo, Hume lo ha adoptado frecuentemente en el pasado. Los lectores del *Treatise* recordarán su escepticismo acerca de las profesiones de fe en una vida futura. Hume atribuía la indiferencia hacia el futuro puesta de manifiesto en la conducta de la mayoría de los hombres, a la «falta de semejanza con la vida presente» (T 114 [I 189]) y la consiguiente debilidad de la idea. Señala que la mayoría de los católicos romanos deploran «la masacre de San Bartolomé como algo cruel y bárbaro, a pesar de que fuese proyectada y ejecutada contra ese mismo pueblo al que, sin escrúpulo ninguno, condenan a castigos eternos e infinitos. Lo único que se puede decir en descargo de esta inconsistencia es que no creen realmente lo que dicen acerca de una vida futura...» (T 115 [I 190]). El caso de los «ponderados» y «piadosos», que se ven libres de la acusación de hipocresía, se trata en otra parte. A la luz del examen que hace Hume de esta doctrina en «De la Inmortalidad del Alma» no es preciso suponer que tratase seriamente de exceptuar a esos pocos que... imprimen en sus mentes los argumentos en favor de una vida futura» (T 114 [190]). El caso de las personas piadosas, los teólogos y predicadores, se reserva también tácitamente para un tratamiento posterior del tema en el ensayo acerca de la inmortalidad:

> Además, en algunas mentes surgen terrores inexpresables por lo que se refiere al futuro. Sin embargo, desaparecerían

[16] *Philosophical Studies,* 341.
[17] *Hume's Philosophy of Belief,* 210.

> rápidamente si no fuesen alimentados artificialmente por precepto y educación. ¿Qué motivación mueve a aquellos que los alimentan? Tan solo el deseo de ganarse la subsistencia y adquirir poder y riquezas en este mundo. Por tanto, su mismo celo y laboriosidad constituyen argumentos en contra suya (G & G IV 401).

Me parece muy probable que la incredulidad fuese la respuesta inmediata de Hume a numerosas confesiones y protestas de creencia religiosa. Es normal poner en tela de juicio la sinceridad de las personas que profesan creencias que nos sorprenden por su carácter absurdo. Mas, si tales ideas perduran y se propagan, hay que reconocer, como constataba Hume, que exigen cierto tipo de asentimiento y trato con ellas. Es esto lo que trata de hacer en *The Natural History of Religion* al levantar un museo antropológico de absurdos religiosos donde poder buscar en los oscuros orígenes de la naturaleza humana las fuentes de la superstición y el fanatismo. Aquí, las tendencias históricas y psicológicas del genio de Hume colaboraron en un brillante equilibrio en el tratamiento del problema que siempre le fascinó, la creencia aberrante, dando como resultado una visión profundamente ilustrada, imaginativa y penetrante de los orígenes de la experiencia religiosa. Libre ya de la maquinaria newtoniana del *Treatise,* Hume encontró en la historia su aliado natural. La naturaleza humana se muestra por sí misma a la persona que contempla su historia, no siendo ningún aspecto de esta historia más revelador que las creencias engañosas abrazadas por los hombres. Además, no hay creencias engañosas más profundamente arraigadas que las que infestan la vida religiosa. Con todo, al presentarse como historiador y psicopatólogo de la creencia irracional, Hume presupone la validez de la distinción entre creencia racional e irracional. El problema es cómo justificar dicha distinción basándose en sus propios principios y cómo evitar la segunda alternativa fatal mencionada más arriba, acomodando de algún modo las legiones de excepciones a su teoría acerca del modo de adquisición de las creencias.

Sección 4. *Crítica de la religión natural y revelada: El principio de consistencia metodológica*

No se puede esperar ninguna respuesta satisfactoria a este problema por parte de «esos amigos peligrosos o enemigos enmascarados» de la filosofía de Hume, que suponen que su análisis crítico de la enseñanza religiosa depende de una teoría psicológica de la creencia. Tras una lucha obsesiva con Taylor, Flew, en el postrer momento crucial, se entrega. Taylor había argumentado que, puesto que muchas personas creen lo «increíble» («Aquello que es más opuesto a la costumbre y la experien-

cia (E_1 131), Hume se vio obligado a reconocer estas excepciones milagrosas. Flew se encontró desarmado ante este ataque por la sencilla razón de que había aceptado plenamente el punto de vista generalmente aceptado de Passmore, según el cual Hume «identifica los problemas lógicos con los psicológicos» [18]:

> Ciertamente, Taylor está aquí en lo cierto. Nosotros mismos hemos argumentado, no solo al comienzo de este capítulo, sino también anteriormente, que, en la medida en que Hume pretende realmente reducir todas las cuestiones relativas a la racionalidad o irracionalidad de las creencias sobre cuestiones de hecho y de existencia real a meras cuestiones relativas a mecanismos psicológicos productores de dichas creencias, se cierra a sí mismo la posibilidad de establecer una distinción valorativa entre las creencias razonables sostenidas por las personas juiciosas e instruidas y las beaterías y supersticiones con las que otras personas se engañan a sí mismas [19].

Así es efectivamente; «en la medida» en que Hume pretenda realmente realizar este tipo de reduccionismo psicológico, en esa medida es incapaz de defender una distinción entre creencia racional y engaño supersticioso. Pero, ¿hasta qué punto desea sostener o (poniendo en su lugar una pregunta que en principio se puede responder recurriendo al examen de los textos) hasta qué punto sostuvo de hecho este aliado ciego? Incluso en el *Treatise,* donde desde el comienzo la lógica se remite a la ciencia empírica de la naturaleza humana, surge en seguida una distinción entre el análisis crítico de las ideas o teorías falsas y la explicación psicológica de su preponderancia. Los conceptos confusos y las doctrinas ilícitas no eran puestas en entredicho basándose en «los mecanismos psicológicos que producen dichas creencias», sino que los «mecanismos» se introducían posteriormente a fin de explicar de qué modo se habían adquirido tales creencias equivocadas. Lejos de depender de teorías psicológicas, los análisis filosóficos eran algo que presuponía la psicología como un medio de detectar errores que exigían una explica-

[18] *Hume's Intentions,* 18.

[19] *Hume's Philosophy of Belief,* 211-12. Hay que admitir que Flew cita inmediatamente de *Hume's Intentions* la concesión de que tal crítica ignora «'una tendencia importante del pensamiento de Hume' (Passmore, p. 57)», a saber, la distinción entre fantasías sin fundamento y creencias autorizadas por la experiencia, concediendo a la vez que todas las creencias son en otro sentido (racionalista) injustificadas. Aunque Flew reconoce de este modo la tendencia, no le encuentra justificación. Por el contrario, decide que Hume quiere decir lo que, según sus propios principios no puede decir, como había argumentado Taylor: «También constituye una táctica crítica totalmente fuera de lugar, pasar, como hace Taylor, de [su opinión de] lo que 'puede querer decir Hume de acuerdo con sus propios principios' [*Philosophical Studies,* 348] a lo que de hecho quería decir» (*ibid.,* 212).

ción. Si Hume pretendía en un principio basar en su psicología del entendimiento las normas de racionalidad, la práctica del *Treatise* se apartó persistentemente de esta política, que fue decisivamente alterada en el primer *Enquiry*.

Tal vez la declaración explícita que hace Hume en el primer *Enquiry*, en el sentido de que su teoría psicológica de la creencia es indiferente para las investigaciones filosóficas que vienen a continuación (E₁ 47), sea un indicio aún más claro de una comprensión más profunda de su propia estrategia que la reducción efectiva de contenido psicológico del primer *Enquiry*. Al lector que se asome a las Secciones X y XI del *Enquiry* sin los prejuicios sugeridos por los comentadores, nunca se le ocurriría decir que Hume está aquí «reduciendo todos los problemas relativos a la racionalidad o irracionalidad de las creencias a simples cuestiones referentes a los mecanismos psicológicos que producen dichas creencias». Ciertamente, la crítica humeana a la religión natural y revelada no se basa en la teoría psicológica. Hume lleva a cabo su evaluación de la racionalidad de la creencia en los informes acerca de los milagros y las conclusiones sobre la naturaleza de Dios, por respecto a reglas para juzgar acerca de los testimonios y elementos de juicio históricos o judiciales, por respecto a los principios de inferencia causal, la evaluación de los grados relativos de probabilidad y las estimaciones de la fuerza de las analogías. En estas dos Secciones solo hay un caso de clara teorización psicológica. Ya en la Parte ii de la Sección X, al considerar los factores capaces de mitigar la confianza en los testigos que declaran haber presenciado milagros, menciona Hume «el amor a lo asombroso» (E₁ 117) que posee el hombre, su predilección hacia los cuentos maravillosos y de misterio. Se puede aceptar voluntariamente la creencia en una historia demasiado fantástica como para que caiga dentro de lo probable y encontrar más tarde algún motivo para tenerla por verdadera. Incluso aquí, el problema de la racionalidad de creer a los suministradores de semejantes fantasías no se reduce a una cuestión relativa al mecanismo psicológico que produce sus creencias reales o simuladas. No se creen, porque informan de «hechos» que parecen físicamente imposibles al contradecir la propia experiencia invariable. Por esta razón, el hombre prudente que esté un tanto familiarizado con la credulidad y duplicidad humanas tendrá todo el derecho a rechazar sus testimonios, aunque carezca de cualquier teoría acerca de los mecanismos psicológicos.

Pero ¿acaso está justificado —en este caso, Hume (quien sin duda se tenía por un hombre sabio)— realmente para hacer de su propia experiencia una norma de creencia razonable? En cierto sentido, un sentido estrictamente racionalista, ni lo está ni podría haberlo pretendido sin rechazar un punto básico de sus enseñanzas. Su doctrina más distinguida y, en muchos sentidos, la más importante históricamente que aún sigue siendo la más interesante, afirma que no puede existir una demostración racional ni una justificación intelectual última de ninguna de las creen-

cias sostenidas por los hombres ni de los modos de adquirirlas. No obstante, contra este trasfondo de inseguridad epistemológica es necesario tomar decisiones y, naturalmente, las personas cuyas almas no se ven turbadas por escrúpulos metafísicos las toman constantemente sin vacilación. Sin embargo, estas decisiones no son todas ellas igualmente sabias, por lo que es preciso encontrar alguna base para distinguirlas. Hume la encontró en esas creencias elementales que las personas adquieren irreflexivamente en el transcurso de la experiencia ordinaria y que les condiciona naturalmente a actuar con espontaneidad. No tendría sentido, al margen de una argumentación metafísica, decirle a alguien que no está justificado al creer lo que está por su naturaleza determinado a creer (por ejemplo, que los objetos existen independientemente de sus percepciones) o lo que le exige creer una conducta inteligente en los asuntos de la vida ordinaria (por ejemplo, que el futuro se asemejará al pasado). Por tanto, hay un sentido que no es racionalista, sino naturalista y pragmático, según el cual están justificadas estas creencias universales, biológicamente indispensables. Sus caracteres, tanto subjetivos como objetivos, son las señales de lo razonable: son «más vividas, enérgicas, fuertes, firmes y uniformes», «pesan más en el pensamiento» y poseen «una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación» (E_1 49), siendo «esenciales para la subsistencia de todas las criaturas humanas» (E_1 55). Lo que despertó el escepticismo de Hume hacia las creencias religiosas o la superstición fue su inconstancia, tan dependiente de los cambios de la moda y el capricho y artificiosidad de los que las enseñan, junto con su inefectividad a la hora de regir el comportamiento.

Ahora ya se puede responder a la incriminación lanzada por Flew en consonancia con tantos otros críticos.

> Pues si la creencia, considerada como fenómeno psicológico, fuese realmente como sostiene Hume que es, el resultado automático de la operación de una especie de computadora experimental, entonces ¿cómo explicar el hecho indudable de que a veces la gente posee «una determinación a creer lo más contrario que hay a la costumbre y la experiencia»? [20]

Parte de la «explicación» pedida se da en la exploración psicológica de la superstición que aparece en *The Natural History of Religion*, pero, naturalmente, el problema real de la pregunta de Flew no es pedir una explicación, sino insinuar que ninguna explicación psicológica de los mecanismos puestos en marcha para adquirir creencias «esenciales para la subsistencia de todas las criaturas humanas», suministra una base suficiente para desestimar las creencias que hayan sido adquiridas por otros

[20] *Hume's Philosophy of Belief*, 212.

procesos. Lo cual es perfectamente cierto. Puesto que no hay modo de demostrar la validez racional de los principios empíricos, tampoco hay, a su vez, ninguna manera de demostrar *a priori* el absurdo de principios alternativos. No obstante, la respuesta a Flew es que la «computadora experimental» no opera automáticamente por encima del nivel de actividad mental que el hombre comparte con los animales. El pensamiento supersticioso, que «muestra un mundo propio, presentándonos escenas, seres y objetos totalmente nuevos» (T 271 [I 418]), está mucho más allá del campo de los procesos mentales adaptativos regidos por el instinto y el hábito. Pero esto mismo es lo que ocurre con la historia y la ciencia natural, así como con todas las demás disciplinas teóricas que ocupan las mentes de las personas. Por tanto, como es obvio, las pruebas de racionalidad a que ha de someterse una persona en el caso de las cuestiones prácticas básicas que deciden acerca de su sagacidad no se pueden aplicar directamente a sus creencias especulativas. Cuando el pensamiento se aparta de su finalidad original para dirigirse a la contemplación, cae bajo el dominio de nuevas reglas. Tales reglas (como las virtudes sociales) no son naturales, sino que son artificiales y codifican las decisiones tácitas de las personas acerca de cómo regular mejor los objetivos teóricos. En este punto, los problemas relativos a lo que es razonable creer dejan de ser problemas psicológicos para convertirse en problemas metodológicos. Hume desestima la creencia en las informaciones acerca de milagros en la Sección X del primer *Enquiry* y desarticula el argumento teleológico en la Sección XI, basándose exclusivamente en consideraciones metodológicas.

Los métodos de la ciencia se desarrollan a partir de las técnicas ingeniadas para la resolución de problemas prácticos de la vida ordinaria, por lo que llevan el cuño de sus antepasados («...las decisiones filosóficas no son más que las reflexiones de la vida ordinaria corregidas y sometidas a un método» [E_1 162]). Los experimentos de laboratorio, como instrumentos de verificación, son un sustitutivo artificial de los sucesos reales que confirman o refutan los juicios en un estado intelectual natural. En cuanto medios de descubrimiento, no son más que un refinamiento del tedioso método consistente en acumular observaciones de conjunciones de acontecimientos como base de la predicción y la explicación. El cálculo de probabilidades es una adaptación de la tendencia natural a basar las expectativas en la frecuencia relativa de los casos favorables. El principio de economía refleja la necesidad, en las tareas prácticas, de eliminar las operaciones superfluas, etc. Aunque las reglas del método adoptado por los científicos empíricos no posean una autoridad absoluta en virtud de su linaje, son relativamente inmunes a los desafíos de quienes deciden trabajar con otras reglas o, tal vez, sin someterse a ninguna regla en absoluto. Nadie se pondrá a alardear de su propia inconsistencia exigiendo la justificación de la consistencia del mé-

todo con los principios naturales de la conducta inteligente. Es mucho más probable que enmascare sus propios procedimientos erráticos con los ropajes de una disciplina respetable. Para el teólogo newtoniano del siglo XVIII, era esta una pretensión fatal. Lo único que tenía que hacer Hume era mostrarle que los modos de proceder de la religión natural violaban determinadas reglas básicas respetadas en la ciencia de cuyo prestigio pretendía beneficiarse.

El tratamiento humeano «De los Milagros» es de tipo similar, aunque mucho más difícil de llevar a cabo. Lo que había que examinar aquí era una afirmación histórica, y las reglas para la evaluación de los testimonios históricos eran (y son todavía) menos generalmente aceptadas que las que rigen las inferencias causales en la ciencia natural. No se trata de invocar una regla aceptada, sino que hay que articular primero las reglas implícitas que se autoimponen los historiadores conscientes. Un documento sospechoso plantea al historiador de un modo agudo el mismo tipo de problema que todo el mundo se encuentra casi todos los días. Exceptuando a los más crédulos, todo el mundo adquiere ciertas reglas prácticas que emplea automáticamente cuando no se siente seguro de la veracidad de un informante. Sin percatarse de estar aplicando reglas, entran en juego consideraciones relativas a sus actitudes, coherencia, inteligencia, motivaciones, acceso a los hechos, coincidencia con otros informantes y muchas otras consideraciones (que sin duda incluyen con frecuencia algunas que resultan irrelevantes). Los testigos históricos no se pueden interrogar siempre y, a menudo, se sabe muy poco de ellos. A pesar de ello, el historiador ha de tomar decisiones y estar dispuesto a defenderlas. Sus reglas relativas a la evaluación de los elementos de juicio —las «de la vida ordinaria corregidas y sometidas a un método»— habrán de ponerse de manifiesto en los argumentos que presente, siendo el paso siguiente, emprendido por Hume, comenzar a codificarlas. Me inclino a aceptar lo que dice David Norton cuando señala, tras catalogar las reglas de Hume, que la experiencia en la que uno ha de descansar en última instancia al evaluar los testimonios es la propia «experiencia *personal* o *individual*»[21] de la naturaleza humana y de los procesos naturales. No obstante, me parece que, incluso desde esta posición subjetiva, Hume señala el punto decisivo al plantear una cuestión insalvable a los cristianos que creen a los testigos del milagro de la resurrección. Según las reglas para juzgar acerca de los elementos de juicio en las que confiamos ordinariamente, pregunta efectivamente, ¿prestaría usted crédito, en una cuestión relativa a la historia secular, al testimonio de testigos de un suceso tan extraordinario? Puesto que no puedo suponer que respondan «sí» cándidamente y, con todo, no veo razón alguna para suspender la aplicación a este caso particular de las

[21] *Op. cit.*, xlvi.

reglas para juzgar acerca de los elementos de juicio históricos, llego a la conclusión de que Hume estaba plenamente justificado en su incredulidad.

Las teorías potencialmente verificables de las disciplinas empíricas derivan la autoridad que puedan tener de los principios naturales del entendimiento. Para el teólogo, cuyas especulaciones metafísicas ni se basan en la experiencia de los sentidos ni están sometidas a corrección en función de dicha experiencia, todo es posible, pero, en última instancia, no hay ninguna cosa que sea más probable que otra. La concepción humeana de la distinción entre hipótesis empíricas y un «poema filosófico» la expuso claramente Filón en la Parte primera de los *Dialogues Concerning Natural Religion:*

> ...desde nuestra más tierna infancia progresamos continuamente en la formación de principios de conducta y razonamiento más generales...; a medida que adquirimos mayor experiencia y nos dotamos de una razón más poderosa, hacemos siempre nuestros principios más generales y comprensivos y... lo que llamamos *filosofía* no es más que una operación del mismo tipo más regular y metódica. Filosofar sobre temas tales no difiere esencialmente del razonamiento que tiene lugar en la vida ordinaria. Teniendo en cuenta el más exacto y escrupuloso modo de proceder de nuestra filosofía, lo único que podemos esperar de ella es una mayor estabilidad, si no una mayor verdad.
>
> Mas cuando miramos más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos del entorno; cuando llevamos nuestras especulaciones a las dos eternidades, antes y después del estado de cosas presente, a la creación y formación del universo, la existencia y propiedades de los espíritus, las potencias y facultades del espíritu universal que existe sin comienzo y sin fin, omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e incomprensible, entonces hemos de apartarnos lo más posible de la menor tendencia al escepticismo para no preocuparnos por el hecho de haber ido mucho más allá del alcance de nuestras facultades. En la medida en que limitamos nuestras especulaciones a los negocios, la moral, la política o la estética, recurrimos constantemente al sentido común y a la experiencia que refuerza nuestras conclusiones filosóficas y elimina (al menos parcialmente) las sospechas que con tanta justicia tenemos por lo que respecta a cualquier razonamiento que sea muy sutil y refinado. Mas, en los razonamientos teológicos, no disfrutamos de esta ventaja. A la vez que nos entregamos a temas que, hemos de reconocerlo, resultan demasiado grandes para nuestra capacidad y la de cualquier otro, es necesaria una mayor proximidad a nuestra aprehensión.

Somos como forasteros en un país extraño a los que todo les parece sospechoso y que corren continuamente el peligro de transgredir las leyes y costumbres de las personas con las que viven y conversan. No sabemos hasta qué punto debemos confiar en los métodos ordinarios de razonar, pues, incluso en la vida ordinaria y en esa zona especialmente apropiada para ellos, no podemos dar razón de los mismos, guiándonos exclusivamente por una especie de instinto o necesidad de utilizarlos (D 134-5).

Conclusión

El sistema filosófico que Hume había proyectado, inspirándose en Newton, era una aventura muy incierta. A la hora de aplicar el método experimental al pensamiento, sentimiento y acción humanos se plantearon dificultades técnicas abrumadoras. El intento de explicar científicamente los acontecimientos mentales se vio viciado por un problema insoluble creado por el dualismo metafísico que Hume daba por supuesto. Aun cuando hubiese podido superar estos problemas metafísicos y metodológicos, Hume habría llegado a la brecha insalvable que separa las teorías descriptivas, con las que los científicos empíricos explican los procesos de pensamiento, de las reglas metodológicas, con las que los lógicos evalúan los productos del pensamiento. Además, cualquier intento de fijar *a priori* los límites del conocimiento humano, deduciéndolos de una teoría de la mente, es ajeno a los instintos empiristas de Hume; se trata de una perspectiva que solo le pudo atraer cuando estaba deslumbrado por el hechizo de Newton y cuando aún no se había aclarado y estaba inseguro de sí mismo. La vertiente escéptica de la naturaleza de Hume encontró un medio efectivo de expresión en una exigencia de consistencia metodológica. Aun cuando Hume no pudiese demostrar que las respuestas a determinados interrogantes metafísicos y religiosos fuesen «claramente inaccesibles al entendimiento» (E_1 11), podría mostrar que se habían obtenido violando reglas para decidir acerca de los elementos de juicio y principios de inferencia, aceptados tácitamente en los asuntos de la vida ordinaria y respaldados por la historia y la ciencia natural. Así, recae sobre los teólogos y metafísicos el peso de justificar sus repentinos alejamientos de los modos aceptados de proceder cuando están en entredicho los factores de vanidad intelectual, miedo, prejuicios adquiridos e interés personal. Se puede decir que, mientras que el mundo espera una defensa satisfactoria, mientras tanto, las metas críticas de Hume han sido conseguidas.

Los objetivos constructivos de Hume sufrieron un cambio similar. Al principio, pensaba que su filosofía moral, política y estética podría asentarse sólidamente en una teoría comprensiva de la naturaleza humana.

En el Libro II del *Treatise* elaboró una acabada psicología de las emociones de la que habría de derivar explicaciones acerca de la conducta social en conjunción con su teoría de la mente. La simpatía es el primer ejemplo de un mecanismo asociativo al que reduce una amplia gama de conductas que engloban la ética de las relaciones personales, la responsabilidad social y la experiencia estética. Las reelaboraciones de sus teorías psicológicas, morales y políticas atestiguan la disolución del sistema original. La psicología de las pasiones se ve rechazada como fundamento de la teoría ética —*A Dissertation on the Passions,* su único libro monótono y carente de inspiración, es un resumen flojo y seco del Libro II del *Treatise* que solo aparece cuando la segunda y última obra ética de Hume llevaba ya en prensa nueve años. No se hace ninguna sugerencia en el sentido de que la *Dissertation* pueda ser de alguna utilidad para fundamentar un sistema de ciencias morales. Su finalidad, termina por decir Hume, es mostrar únicamente que el método experimental se puede aplicar a la psicología de las emociones, empresa por la que había perdido todo interés, a juzgar por su realización superficial.

An Enquiry Concerning the Principles of Morals no depende de ninguna teoría psicológica de la mente o las emociones. Está escrita suponiendo que los sentimientos, actitudes y juicios morales constituyen una clase delimitada de fenómenos susceptibles de una investigación independiente. La «Simpatía» reasume su significado ordinario de «humanidad y benevolencia» (E_2 220 [Trad., pág. 84]) y ya no funciona como un concepto primitivo de la psicología para la unificación de las explicaciones de las virtudes naturales (personales) y artificiales (sociales). El testimonio más decisivo de la disminución del interés que Hume sentía por la psicología teórica, se podría encontrar comparando la teoría de la simpatía del *Treatise* con la utilización apresurada que hace de esta idea en el segundo *Enquiry*. En el *Treatise* escribía: «Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, tanto por sí misma como por sus consecuencias, que la tendencia que poseemos a simpatizar con los demás y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos, por muy diferentes e incluso contrarios que sean a los nuestros» (T 316 [II 67]). Tras ejemplificar esta cuestión, añade: «Un fenómeno tan notable merece nuestra atención y debe ser investigado hasta llegar a sus primeros principios» (T 317 [II 67-8]). En el segundo *Enquiry* escribe, descartando al parecer su complicada explicación psicológica primitiva:

> No es necesario extender nuestras investigaciones hasta el punto de planteamos por qué poseemos humanidad o sentimientos amistosos hacia los demás. Basta con experimentar que se trata de un principio de la naturaleza humana. Hemos de detenernos en algún punto en nuestro examen de las causas, y en toda ciencia hay unos principios generales, más allá de los cua-

> les no cabe esperar encontrar un principio más general... No es probable que estos principios se puedan reducir a otros más simples y universales, por más intentos que se hayan hecho en este sentido. Mas, aunque fuese posible, no es cosa que tenga relación con el presente tema, por lo que podemos tener aquí tranquilamente por originales tales principios y sentirnos felices si logramos mostrar todas las consecuencias con suficiente claridad y lucidez (E_2 219 n [Trad., pág. 83]; citado más arriba en la pág. 99).

Solo una vez en *An Enquiry Concerning, the Principles of Morals* hace Hume alusión directa a una doctrina de una obra suya anterior, y es cuando en el Apéndice I insiste sobre el problema discutido en la Sección inicial: «por lo que respecta a los fundamentos generales de la Moral, ¿se deriva esta de la Razón o del Sentimiento?» (E_2 170 [Trad., pág. 28]). Habiendo reconocido la necesidad de la razón a fin de encontrar los medios para los fines morales, sigue insistiendo en que la elección de los fines no se basa en una decisión racional, sino en la preferencia gobernada por el sentimiento. Recordando la distinción lógica trazada en el primer *Enquiry* entre tipos de proposiciones (sintéticas y analíticas) —«La Razón juzga o de *cuestiones de hecho* o de *relaciones*» (E_2 287 [Trad., pág. 155]; cf. E_1 25)— insta a los racionalistas a mostrar que la ofensa moral de la ingratitud es un hecho sensible particular o una relación lógica inteligible. Un indicio del cambio de interés y método que he estado mostrando con documentos es el hecho de que la doctrina a la que recurre para apoyar su crítica a la ética racionalista sea de carácter lógico y el hecho de que no intente de nuevo, como en el *Treatise*, explicar psicológicamente la confusión que tiene lugar en este punto en términos de fluctuaciones en la intensidad de las impresiones e ideas que oscurecen a veces su distinción (T 470 [III 28]).

La Introducción de Hume a *A Treatise of Human Nature* finalizaba con una nota discordante aunque profética. Acababa de declarar que su ciencia experimental de la naturaleza humana suministraría las bases para avances rápidos en las ciencias sociales. Casi inmediatamente cayó bruscamente en la cuenta de que los fenómenos que entrañan la acción humana quedan distorsionados por la manipulación experimental (para Hume, se trata fundamentalmente de la introspección), por lo que el conocimiento de la naturaleza y la sociedad humanas ha de alcanzarse por otros medios: «En esta ciencia, debemos recoger los experimentos a partir de una observación cuidadosa de la naturaleza humana, tomándolos tal como aparecen en el curso corriente del mundo por la conducta de las personas en sociedad, en sus ocupaciones y en sus placeres» (T xxiii [I 18-9]). Aunque Hume perdiera la conciencia de este problema metodológico y procediese a lo largo del *Treatise* a realizar sus «experimentos», es obvio que lo que sabía de la naturaleza humana lo

había aprendido por su propia observación y los datos de la historia, y no por psicología experimental.

Las obras de madurez de Hume como filósofo político, los *Political Discourses*, no toman nada prestado de la psicología. Naturalmente, le debe mucho a la penetración psicológica cultivada a lo largo de la investigación reflexiva acerca del significado de la historia humana. Hume se percata de que la autoexaltación es el motivo que se esconde tras el recurso de los liberales al contrato social como punto de partida para limitar las prerrogativas de la monarquía. Se basa exclusivamente en elementos de juicio históricos para refutar esta doctrina que, desde Locke, se había convertido en el apoyo fundamental de la ideología liberal, tanto en Inglaterra como en el extranjero. No toma en cuenta las consideraciones psicológicas de las que Hobbes había derivado su reconstrucción hipotética del origen del gobierno. Como en *The History of England*, en su ensayo «Del Contrato Original» rechaza la teoría del contrato social, porque «no está justificada por la historia o la experiencia de ninguna época o lugar del mundo. Casi todos los gobiernos que existen en el presente o de los que tenemos noticias históricas se han asentado originalmente o en la usurpación o la conquista o en ambas a la vez, sin que haya habido ninguna ficción de consentimiento libre o sujeción voluntaria de las gentes» (G & G III 447).

Paso a paso, la ciencia humeana de la naturaleza humana se fue transformando en una historia de los actos humanos. Tal vez algún día las verdades acerca del hombre, aprendidas en el Libro de los Hechos, se hagan inteligibles con el sistema de un Newton de las ciencias morales. Es un honor al que Hume dejó de aspirar tras haber fracasado en *A Treatise of Human Nature*. Tal vez se dio cuenta de que los tiempos no estaban maduros para una gran síntesis en psicología. Tal vez llegase a la conclusión de que para tomar decisiones sabias en los asuntos de la vida diaria y de la política, bastaba con conocer la verdad acerca de los hombres aun cuando no se comprendiese. Lo que sí me parece cierto es que a mitad de su carrera, cuando escribía *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Hume decidió que el estudioso de la naturaleza humana tenía más que aprender de la historia que del método experimental:

> La humanidad es hasta tal punto igual a sí misma en todas las épocas y lugares, que la historia no nos informa de nada nuevo o extraño a este respecto. Su utilidad fundamental consiste en mostrar los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando al hombre en todo tipo de circunstancias y situaciones y suministrándonos los materiales a partir de los cuales formar nuestras observaciones, familiarizándonos con las fuentes regulares de la acción y conducta humanas. Estas reseñas de guerras, intrigas, revueltas y revolucio-

nes constituyen otras tantas colecciones de experimentos, con las que el político o el filósofo moral fija los principios de su ciencia, del mismo modo que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos a través de los experimentos que hace con ellos. Del mismo modo que la tierra, el agua y los otros elementos examinados por Aristóteles e Hipócrates son semejantes a los que tenemos en la actualidad ante nuestros ojos, los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a los que gobiernan el mundo en la actualidad (E_1 83-4).

*Indice de nombres**

* Se incluyen también aquí las referencias a adjetivos derivados de nombres, como 'copernicano', 'newtoniano', 'cartesiano', etc. *(N. del T.)*

Indice de temas